



الجامعة المصرية

مطبوعات كلية الآداب

”المطبوع الخامس عشر“

كتاب

نقد المتن

لأبي الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي

بتحقيق

عبد الحميد العبادي

و

أساد مساعد نكاة الآداب

طه حسين

عميد كلية الآداب

(مأهلاً)



مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٣٥١ هـ - ١٩٣٣ م



## فهرس الموضوعات

صفحة	صفحة
باب من الفن ... .. ٥٠	مقدمة في البيان العربي من الجاحظ
» فيه الرمز ... .. ٥٢	الى عبد القاهر لطف حسين (٥)
» من الوحي ... .. ٥٤	تحقيق في حياة قدامة ... الخ
» من الاستعارة ... .. ٥٥	لعبد الحميد العبادي ... (٣١)
» فيه الأمثال ... .. ٥٧	مقدمة المؤلف ... .. ١
» من اللغز ... .. ٥٨	باب قسمة العقل ... .. ٤
» من الحذف ... .. ٥٩	» فيه ذكر وجوه البيان ... .. ٥
» من الصرف ... .. ٦٠	» فيه البيان الأول وهو
» من المبالغة ... .. ٦١	”الاعتبار“ ... .. ١٤
» فيه القطع والعطف ... .. ٦٢	» في ذكر القياس ... .. ١٥
» فيه التقديم والتأخير ... .. ٦٣	» الخبر ... .. ٢٢
» تأليف العبارة — الكلام	» في البيان الثاني وهو ”الاعتقاد“ ٣١
على الشعر ... .. ٦٤	» في البيان الثالث وهو ”العبارة“ ٣٦
» فيه المشور وماء جاء فيه —	» الاشتقاق ... .. ٤٤
الكلام على الخطابة والترسل ٨٢	» فيه ما أعات فائده ... .. ٤٧
» في اختيار الرسول ... .. ٩٩	» فيه ما أعات عينه ... .. ٤٨
» فيه الجدل والمجادلة ... .. ١٠٢	» ما أعات لأومه ... .. ٤٨
» فيه أدب الجدل ... .. ١١١	» فيه التشبيه ... .. ٤٩
» فيه الحديث ... .. ١١٨	

(٢) قد وضعت أرقام هذا الفصل والذي يليه أسفل الصفحات تمييزاً لها عن أرقام متن الكتاب .



## البيان العربي

من الجاحظ الى عبد القاهر<sup>(١)</sup>

لطفه حسين

عند ما أخذ الجاحظ يناضل الشعوبية ، قريبا من منتصف القرن الثالث ، أعلن في شيء من المجازفة لا يخلو من التفكهة لسذاجته أن اليونان لم يظهر فيهم من يستحق أن يسمى (خطيبا) . وقد يتزل فيعترف لهم بالزعامة في الفلسفة ألا أنه ينعت أرسطو نفسه في كتاب اليان والتبيين ( بأنه بكى اللسان غير موصوف بالبيان مع علمه بتميز الكلام وتفصيله ومعانيه وخصائصه ) ثم يقول ( وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس ، ولم يذكره بالخطابة ولا بهذا الجنس من البلاغة<sup>(٢)</sup> ) .

ويؤكد الجاحظ في موضع آخر أن " البديع " وهو لفظ كان يطلق لذلك العهد على وجوه البلاغة كلها ، أمر خاص بالعرب مقصور عليهم ، وأن سواهم من شعوب الأرض كان يحمله جهلا مطلقا<sup>(٣)</sup> .

فالفرس عنده قوم لهم بلاغة ، ولكنها بلاغة مصنوعة متكلفة متعملة ، لا يصل اليها الخطيب إلا بعد كثير من الدرس والتفكير ، وبعد أن يحاول أن يحكى من تقدموه . في حين أن البلاغة العربية مرتجلة طبيعية ، كأنها الماء يتفجر من ينبوعه . هذا الى أن الرسائل التي يضيفونها الى الفرس غير مقطوع بصحة نسبتها اليهم ،

---

(١) ترجم هذا البحث عبد الحميد العبادي عن الأصل الفرنسي الذي وضعه طه حسين ونشر الى يسار

هذا الكتاب . (٢) البيان والتبيين ح ٣ ص ١٢ (٣) البيان والتبيين ج ٣ ص ٢١٢

وينبغي الاحتراس من اشتهر بالكتابة من الموالى كابن المقفع ، وعبد الحميد ، وأبي عبيد الله ، وغيرهم من لا يشق عليهم أن يضعوا هذه الرسائل ويحلوها القدماء .<sup>(١)</sup>

وأما الهند ، فيقول الجاحظ أن "لهم معاني مدونة وكتبا مجلدة لا تضاف الى رجل معروف ولا الى عالم موصوف ، فهي كتب متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة"<sup>(٢)</sup> .

فهل نستخلص من هذه النبذة كلها أن ذلك البياني الكبير كان شديد الجهل بآداب الأعاجم ؟ لقد كان الجواب عن هذا السؤال يكون (نعم) لو لا أننا نعرف صاحبنا ، ونعرف ما يتصف به من حب للفارقة والأغراب ، ومن حماسة متقدة صادقة في الانتصار للعرب على خصومهم من الأعاجم قد تؤدي به الى التناقض . والواقع أن الجاحظ بأمراده كل هذه الغرائب قد نسي أو تناسى أنه تحدث إلينا في الجزء الأول من هذا الكتاب نفسه عن تصور الأعاجم للبلاغة فقال " قيل للفارسي ، ما البلاغة ؟ قال معرفة الفصل من الوصل . وقيل لليوناني ، ما البلاغة ؟ قال تصحيح الأقسام واختيار الكلام . وقيل للرومي ، ما البلاغة ؟ قال حسن الاقتضاب عند البدهة ، والغزارة يوم الأظالة . وقيل للهندي ، ما البلاغة ؟ قال وضوح الدلالة وإتهاز الفرصة وحسن الإشارة"<sup>(٣)</sup> .

ويتحدث إلينا الجاحظ أيضا أن معمرا أبا الأشعث سأل بهلة ، وكان من أطباء الهند الذين استقدمهم يحيى بن خالد البرمكي "ما البلاغة عند أهل الهند؟ قال بهلة ، عندنا في ذلك صحيفة مكتوبة لا أحسن ترجمتها لك ، ولم أعالج هذه الصناعة فأتق من نفسي بالقيام بمضايقتها وناخيص لطائف معانيها . قال معمرا ، فليقت بتلك الصحيفة الترجمة فإذا فيها ... " ثم يورد الجاحظ ترجمتها أو ترجمة بعضها على أقل تقدير.<sup>(٤)</sup>

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٣ (٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٢

(٣) » » ج ١ ص ٤٩ (٤) » » ج ١ ص ٥١ — ٥٢

فالجاحظ إذا لم يقل ما قال إلا بعد أن سمع شيئا يروى عن آداب الأعاجم وبلاغتهم، ولكن من المرجح جدا أنه لم يبع منها سوى صورة غامضة غير دقيقة، وأنه إنما عرف إرشادات لا قواعد، وشذرات لا كتباً؛ ومن المؤكد أنه لم يعرف شيئا عن (كتاب الخطابة) لأرسطو، وكلما عرض لذكر المعلم الأول، وقليل ما يفعل ذلك، لم يذكر له سوى التعريف المشهور "الإنسان حي ناطق".

ومع ذلك فالعرب لم يخطئوا حين عدوا الجاحظ مؤسس البيان العربي؛ وليس ذلك لأنه قد وصل بجهده الخاص إلى قاعدة بيانية بعينها، فشخصيته القوية تكاد تكون معدومة في كتابه (البيان والتبيين) ولكن لأنه قد جمع في هذا الكتاب طائفة من النصوص توضح لنا توضيحا حسنا كيف كان العرب يتصورون البيان في القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث، وتعطينا صورة مجملة لنشأة البيان العربي أن لم تسمح لنا بتاريخ هذه النشأة. وأن من يكلف نفسه عناء قراءة (البيان والتبيين) على صفحاته وخلوه من النظام، يصل إلى هذه النتائج الثلاث : —

(أولاً) أن العرب من نهاية العصر الجاهلي أخذوا يخضعون صناعة الكلام لتقدي أولى، ولكنه في أغلب الأحوال سديد لأنهم كانوا يعولون فيه على سلامة الذوق. ولقد بلغ بهم الأمر أن استكشفوا عيوباً فنية في النظم ووضعوا من النصيح والإرشاد ما قد يفيد كلام الخطيب والشاعر في صناعته. فهم مثلاً يحذرون الشاعر من أن يتورط في عيوب معينة قد تلحق القافية، ويعرفون كيف يؤخذونه في حالي الغلو والتقصير؛ ثم هم يتقدمون إلى الخطباء أن يراعوا مقتضى الحال، فيجزوا أو يطيلوا على وفق المقام، وأن يفتحوا خطبهم بحمد الله والثناء عليه، ويوشحوها بأى من الذكر الحكيم. وكتاب (البيان والتبيين) حافل باقتباسات من الشعر والنثر، كلها تدور حول هذه الصورة الموحدة لأسلوبهم في النقد، وكلها تصعد إلى أواخر العصر الجاهلي والقرن الأول للهجرة.



(ثانياً) أن العرب منذ القرن الثاني أخذوا يعتنون بصناعة الكلام عناية شديدة ، وقد دفعهم الى ذلك أمران : أولهما ما كان بين الأحزاب السياسية في ذلك العصر من صراع تحول الى عقيدة نظرية في الكوفة والبصرة ، أكبر أمصار العراق في ذلك الزمان . وثانيهما الحركة الفكرية القوية التي ظهرت في ذلك العهد نفسه ، فلم تكن مساجد الكوفة والبصرة يومئذ مجرد مساجد يتعبد فيها المسلمون ويفصل في أفضيتهم ، بل كانت فوق ذلك مدارس يشهاها العلماء لتدريس اللغة والتحو والحديث والفقه ، والأخباريون ليقصوا على سامعيهم أخبار المغازي والفتوح والفتن ، وزعماء الأحزاب السياسية والفرق الدينية للجدل والمناظرة . وكان يجلس الى هؤلاء جميعاً أفتاء من الناس ما بين مسلم ، ويهودي ، ونصراني ، ومجوسي ، وما بين صربي عاقل مزهو طموح تستهويه فصاحة اللسان ، وأعجمي متقف نشط ولكنه متبرم بحاله غير راض عنها . لاشك أن من يتصدى للكلام أمام هؤلاء ينبغي أن يكون موفور الحظ من وضوح العبارة ، وظهور الحجّة ، وخفة الروح ، والقدرة على الأنفهام . ومن ثم نشأ بحث دقيق عما ينبغي أن يتحلّى به الخطيب من الصفات ، وما ينبغي أن يتجنبه من العيوب ؛ سواء أكان ذلك من حيث الكلام أم من حيث الهيئة والإشارة .

وتكاتب الجاحظ حافل بملاحظات قيدت عند سماع هذه الخطب . فيروى أن "الجمحي خطب خطبة أصاب فيها معاني الكلام وكان في كلامه صفيّر يخرج من موضع شيايه المتزوعة" ، فأجابه زيد بن علي بن الحسين بكلام في جودة كلامه إلا أنه فضله بحسن المخرج والسلامة من الصفيّر" . و يروى أن واصل بن عطاء "كان ألغغ فاحش اللغة فرام أسقاط الرءاء من كلامه ... فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه ... حتى انتظم له ما حاول واتسق له ما أمل" . و يروى عن أبي سمر أنه "كان اذا نازع لم يحرك يديه ولا منكبيه ولم يقلب عينيه ولم يحرك رأسه حتى كأن

كلامه يخرج من صدع <sup>(١)</sup> محفرة“ و يروى عن آخر أنه “كان يتنحج ويتلجلج ويمسح لحيته ويقول عند مقاطع كلامه : يا هناء ، ويا هذا ، واسمع مني ، واستمع الي“ ، وأفهم عني <sup>(٢)</sup> ... ! “

وهكذا وصلوا شيئا فشيئا الى أن وضعوا للعاني والألفاظ وهيئة الخطيب من القواعد ما نجده متفرقا في (البيان والتبيين) .

(ثالثا) في ذلك الوقت عينة أخذت تظهر طبقة مفكرة جديدة ، هي طبقة عمال الديوان وكتاب الخلفاء . وكان عظم هذه الطبقة أعاجم ، من الفرس ، وأهل الجزيرة ، والسريان ، والقبط . وكان أفرادها جميعا قد تحققوا بلغاتهم الأصلية ، ثم حذقوا فوق ذلك العربية ، مع سوء <sup>(٣)</sup> التلفظ بها أحيانا . هذه الطبقة كانت تلى للخلفاء ورؤساء الدولة المناصب الادارية والكتابية . وقد أدخلت بذلك على اللغة العربية أساليب لم يعدها العرب من قبل ، وسلكت في الكتابة طرقا أخذت بها من كان تحت أيديها من العمال . ومن ثم أصبحت الكتابة أمرا يتنافس فيه ، وتدوّن الملحوظات الخاصة به ، وتلقن أصوله للتدئين . والجاحظ نفسه يثنى على هذه الطبقة فيقول : (أما أنا فلم أرقوما قط أمثل طريقة في البلاغة من الكتاب ، فانهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعرا وحشيا ولا ساقطا <sup>(٤)</sup> سوقيا) .

من ذلك ترى أن جهود المتكلمين والساسة والكتاب قد تضامنت في القرن الثاني في أنتاج ذلك البيان العربي الذي يصوره لنا كتاب الجاحظ . وإذا فالقول بأن هذا البيان عربي بحث ، قول مبالغ فيه ، لأنه لا نزاع في أن الكتاب والمتكلمين ، وجلهم من الأعاجم ، قد ساهموا فيه . كما أن القول بأنه أعجمي بحث وفق يبنه وبين اللغة العربية ، كما وفق من قبل بين البيان اليوناني واللغة اللاتينية ، قول غير مستقيم

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٥١ (٢) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٦ و ٢٢ و ٦٣

(٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٤١ — ٤٢ (٤) البيان والتبيين ح ١ ص ٧٦

لأنه لا تنزع في أن العرب هم أيضا قد ساهموا فيه . أضف الى ذلك أن الفوارق التي كانت بين لغة القرآن وبين اللغات الأعجمية ذات الثقافة لذلك العهد، كانت من الجسامة بحيث يستحيل معها مجرد التوفيق بين اللغة العربية وبين أى بيان أعجمي، واحدا كان أو أكثر . بل ليس صحيحا انه كان قد وجد حتى منتصف القرن الثالث بيان عربي تام التكوين، وكل ما في الأمر أنه وجدت جهود صادقة مفيدة كانت ترمى الى انشاء هذا البيان، ووضع قواعده، وتلقيها للطلاب المبتدئين في مدارسهم . ومن السير أن نقيين في البيان العربي لذلك العهد ثلاثة عناصر مختلفة : العنصر العربي وهو واضح شديد الوضوح<sup>(٢)</sup>، ثم العنصر الفارسي الذي يميل الى البراعة والظرف في القول والهيئة<sup>(٣)</sup>، ثم العنصر اليوناني<sup>(٤)</sup> الذي يتصل بالمعاني خاصة من حيث دقتها والعلاقة بينها وبين الألفاظ، أى من حيث المبدأ الذي يدعو اليه أرسطو، مبدأ وجوب الملاءمة بين الخطبة وبين السامعين لها .

وإذا أردنا تبويب هذا البيان فانه يقع في أربعة فصول قصار :

- ( ١ ) الكلام على صحة مخارج الحروف ، ثم على العيوب التي سببها اللسان أو الأسنان أو ما قد يصيب الفم من التشوه .
- ( ٢ ) الكلام على سلامة اللغة، والصلة بين الألفاظ بعضها وبعض، والعيوب الناشئة من تنافر الحروف تنافرا يحجج السمع .
- ( ٣ ) الكلام على الجملة، والعلاقة بين المعنى واللفظ، ثم على الوضوح والإيجاز والأطنايب، والملاءمة بين الخطبة والسامعين لها، والملاءمة بين الخطبة وموضوعها .
- ( ٤ ) الكلام على هيئة الخطيب وأشاراته .

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٧٥ (٢) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٠ و ٢١ و ٢٢  
 و ٢٤ و ٣٢ و ٣٣ و ٣٧ و ٤٠ (٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٥٨ و ٦٣ و ٦٤  
 (٤) البيان والتبيين ج ١ ص ٧٥ وما بعدها .

من ذلك نرى أن مجال البيان العربي حتى منتصف القرن الثالث كان محدودا جدا ، وأنه كان لا يزال أمام النقاد وعلماء البيان ميدان فسيح يعملون فيه ، وأن ما أحرزه البيان من التقدم لذلك العهد كان ضئيلا ، وبخاصة إذا قيس الى تقدم النحو . إلا أنه تقدم قيم على كل حال .

٢

الى هنا كان الأدب العربي شديد الملاءمة لما يلابسه من الظروف ؛ وإذا كان السعي في هذا العهد نحو إنشاء بيان منظم بطيئا ثقيلا الخلطى ، فإن الشعر والنثر قد تطورا فيه تطورا سريعا جدا ، حتى أصبح ينهض بين عهديهما القديم بون شاسع ، وذلك بفضل ما كان للأعاجم الذين اشتغلوا بالعلوم والآداب من الأثر النافع فيهما . لقد أثرت الهيلينية في الأدب العربي البحت من طريق غير مباشر بتأثيرها أولا في متكلمي المعتزلة الذين كانوا جهابذة الفصاحة العربية غير مدافعين ، والذين كانوا بتضلعهم من الفلسفة اليونانية ، مؤسسى البيان العربي حقا . نعم ، لا نستطيع أن نقطع بأنهم كانوا مطلعين على البيان اليونانى لمعهدهم ، ولكن لا شك أن تفكيرهم الفلسفى قد أعدهم لأن يتصوروا صناعة الكلام كما كان يتصورها اليونان من بعض الوجوه . ويكفى في التدايل على صحة هذه الدعوى أن تقارن وأنت تقرأ الجاحظ بين مذهبهم في نقد الشعر والنثر ، وبين مذهب آخر عربى خالص ، هو مذهب الفايين أمثال ابن سلام . فسيتضح لك الفرق بين الفكر العربى الخالص الذى كاد يحتفظ ببدواته كاملة غير منقوصة ، وبين الفكر العربى الذى كان ذا صبغة يونانية قوية .

على أن تأثير الهيلينية في الأدب العربى إنما بلغ غايته على أيدي الشعراء والكتاب الذين كانوا من أصل أعجمى ، وكانوا قد تأثروا بالآداب اليونانية تأثرا ما ، فأصبحوا يستمدون وحى خواطرم من الأدب اليونانى ، أما مباشرة بالأخذ عن الأصول اليونانية ، أو من طريق غير مباشر ، بالاطلاع على ما نقل الى اللغة العربية من التأليف اليونانية

المختلفة . ولننقل لذلك بأبي تمام الشاعر . فيقال أن أباه كان نحاتاً نصرانياً من بعض قرى دمشق وكان يسمى (تلوس) . فلما اعتنق أبو تمام الإسلام غير اسم أبيه على ما يظهر فجعله (أوساً) وانتسب إلى قبيلة طى . وأن من ينظر في شعره مع ذلك يجده مابيناً مابيناً واضحة للشعر العربي المعروف لذلك العهد ، لا من حيث أن أباه تمام أفرط في استعمال التشبيه والمجاز وغيرهما من وجوه البيان ، ولكن لأنه يختلف عن تقدمه ومن عاصره من الشعراء في تصوّره للشعر نفسه ، وفي شدة أخذه نفسه بتحديد المعاني ووحدة القصيد ، وفي كلفه بوصف الطبيعية ، وميله إلى المعاني الفلسفية يضمنها شعره أيّاً كان الموضوع الذي ينظم فيه . وقد راع أبو تمام معاصريه بما ابتدع في الشعر ، ولم يفرغ الناس بعد من الجدل في محاسن شعره وعيوبه ، وهو شعر نلحظ الأثر اليوناني ماثلاً فيه من غير مراء .

من الممكن أن نجري هذا الحكم عينه على الكتاب الذين كانوا يشغلون المناصب العالية في دواوين الأمويين والعباسيين . وإذا كنا على يقين من أن ابن المقفع فارسي الأصل ، فتحسن لا نعرف شيئاً ما عن أصل عبد الحميد بن يحيى . بيد أننا عند ما نقرأ القليل الباقي من منشأته ، لا يسعنا إلا أن نعترف بما (للهيلينية) من الأثر البين في هذه المنشآت ، معنى ومبنى . والحق أن عبد الحميد كان أحد كتّاب القرن الثاني الأقلاء الذين فهموا (الفصول) كما كان يفهمها علماء البيان من اليونان . ونفس بناء جملة يظهر آثاراً واضحاً بالهيلينية ، فهو يضع الصفة من الجملة حيث يقتضى المعنى وضعها ولو أغضب النحاة بعض الشيء .<sup>(٢)</sup> ويشبه في ذلك أحمد بن يوسف الذي كان من كتّاب المأمون ، والذي لا شك في أنه من أصل قبلي .

لا مراء في أن أدبنا العربي قد استفاد من ذلك الأثر غير المباشر المستمد من الهيلينية . ولقد كانت الفائدة تكون أتم لو أن الذين نشروا الفلسفة اليونانية

(١) أظن ترجمته في ابن حلكان .

(٢) أظن الكتاب الذي كتبه ماسم آخر الخلفاء الأمويين مبروان بن محمد إلى ولي عهده في طاء الحرب .

بين العرب ظلوا على حيطتهم وحذرهم ، فلم يخرجوا من دائرة البحث النظري الى الأدب نفسه ، ولم يسطوا عليه سلطانهم . ثم لو أن نقلة السريان لم ينقلوا الى العربية بصفة خاصة كتابي ( الخطابة ) و ( الشعر ) لأرسطو . قد يبدو في هذا القول شيء من التناقض ، ولكن الواقع أنه منذ أخذ الفكر اليوناني يدعى جهارا حق التشريع للكتاب والشعراء ، قام هؤلاء الكتاب والشعراء فحملوا من ناحيتهم على منطق المعلم الأول حملة رجعية قوية تصوّرها لنا أبيات البحتري التي يخاطب بها المناطقة فيقول :

كلّفتونا حدود منطقكم      والشعريغنى عن صدقه كذب  
ولم يكن ذو القروح يلهج بال      منطق ما نوعه وما سببه  
والشعر ملح تكني إشارته      وليس بالهذر طوالت خطبه

كما تصوّرها أيضا مقدمة كتاب ( أدب الكاتب ) حيث يسخر ابن قتيبة من أهل المنطق ، وتقسيمهم لصور القضايا المنطقية سخرية مرة قاسية .

لم يوجد حتى منتصف القرن الثالث غير بيان عربي واحد ، اذا صح انه كان لا يزال في دور الطفولة وانه كان مضطربا فقد كان ملائما للظروف خصبا ، مؤلفا في شيء من الانسجام بين الروح العربي والروح الفارسي والروح اليوناني . ثم وجد من ذلك الوقت بيانان : أحدهما عربي محافظ لا يقرب الفلسفة اليونانية إلا في كثير من التحفظ والاحتراص ، والآخر يوناني كان يجهر بالأخذ عن أرسطو ، وبذلك تعرض حملات المحافظين المتكرة وألستهم الحداد .

على أن من الخطأ البين أن نعتقد أن البيان الذي نعتاه بالمحافظة قد سلم من أثر الغارة الهيلينية . فقد يكون عجيبا على أقل تقدير أن يظهر أول كتاب في البيان العلمي في ذات الوقت الذي ظهرت فيه ترجمة ( كتاب الخطابة ) لأرسطو . ومع ذلك فهذا الذي كان . لقد ترجم حنين بن اسحاق ( كتاب الخطابة ) ومن المحتمل أن هذه الترجمة طهرت بعد وفاة الملاحظ أي في النصف الثاني من القرن الثالث

لأن حنين بن اصفحاق توفي سنة ٢٩٨ هـ . في هذه الفترة عينها وضع أمير المؤمنين الشاعر التعس عبد الله بن المعتز كتاب ( البديع ) .

لم أطلع على كتاب ( البديع ) هذا ولكن الذين نقلوا عنه أكثروا من ذكره كثرة تمكنتنا من تصوّره ، فهو عبارة عن تعداد لأنواع البديع ، مع الاستشهاد لكل منها بشواهد مقتبسة من كلام القدماء والمعاصرين لابن المعتز ، ومع الموازنة بين هذه الشواهد بعضها وبعض . وهم يقولون أن ابن المعتز أحصى في كتابه ثمانية عشر نوعا من أنواع البديع ؛ من يدرسها في كتاب معاصره قدامة بن جعفر ، وفي كتب الذين جاءوا بعده ، يلحظ فيها لا محالة أثرنا بينا للفصل الثالث من كتاب ( الخطابة ) وبعبارة أدق ، للقسم الأول من الفصل الثالث ، وهو الذي يبحث في ” العبارة ” .

لقد كان تصوّر هؤلاء المؤلفين من العرب للتشبيه ، والمجاز ، والمقابلة ، ووزن الكلام والفصول ، قريبا مما نجده في الموضع المذكور من كتاب ( الخطابة ) . نعم انهم تحاشوا أن ينقلوا عن المعلم الأول جميع الأمثلة التي كان يمثل بها ، لا شيء أكثر من أنهم لم يفهموا هذه الأمثلة . غير أنهم أوردوا مرة أحد أمثلة أرسطو ؛ فعند ما يقرر أرسطو أن المجاز يقوم على التشبيه يقول ” عند ما يقول ( هوميروس ) في حديثه عن أخيل ( كركالأسد ) ، فهذا تشبيه ، وعند ما يقول ( كركذا الأسد ) ، فهذا مجاز ، لأنه لما كان الرجل والحيوان في هذا المثال ممثلين شجاعة ، صح أن يسمى أخيل أسدا على سبيل المجاز ”<sup>(١)</sup> خذ أي كتاب من كتب البيان العربي ، فستجد فيه هذا المثال سوى أنه قد استعمل فيه لفظ ( زيد ) المألوف في شواهد البلاغة والنحو ، بدلا من ( أخيل ) وإذا فقد فهم العرب هذا المثال .

والواقع أن علماء البيان من العرب على نعمتهم ( كتاب الخطابة ) لم يكفوا عن أن يمنوا به ويحرصوا عليه غاية الحرص . نعم انهم لجهلهم التام بنظم اليونان وآدابهم لم يستطيعوا فهم الأنواع الخطابية وما يتصل بها ، ولا الشواهد التي استخلصها أرسطو

من غرر الأدب اليوناني، ولكن لا شك في أنهم بأزاء ذلك وجدوا فصولا أخرى تتحدث إليهم عن أشياء يعرفونها ويجدونها دائما في شعرهم الخاص، وأنهم أيضا قد عثروا في مواضع مختلفة من كتاب (الخطابة) على افكار عامة وقريبة من متناولهم ومحقة الفائدة لشعرائهم وكتابهم، فلم لا يستسيغون من هذا الكتاب المغلق كل ما يلائم عقولهم وآدابهم؟ الجواب أنهم على ما اعتقد قد فعلوا ذلك، وأنهم فعلوه على نحو يستثير الإعجاب حقا. والواقع أنه ليس من بين العلوم العربية الدخيلة علم كاليان هضمه العرب واستمرموه، وبخاصة من أواخر القرن الثالث الى نهاية القرن الرابع. بذلك أصبح البيان علما عربيا من جميع الوجوه: عربي من جهة الروح، عربي من جهة المادة، عربي من جهة الشواهد، حتى ليخيل لنا ألا صلة بينه وبين أى بيان آخر. هذا هو السبب في أن بعض مؤلفي العرب اعتقد باخلاص أن البيان العربي غير مدين للأعاجم في شيء؛ فابن الأثير الذي عاش في القرن السابع يقول في (المثل السائر): "اعلم أن المعاني الخطابية قد حصرت أصولها وأول من تكلم في ذلك حكماء اليونان غير أن ذلك الحصر كلى لا جزئى ... .. لا جرم أن ذلك الحصر لا يستفيد بمعرفته صاحب هذا العلم ولا يفنقر اليه فان البدوى البادى راعى الإبل ما كان يمتز شيء من ذلك بفهمه ولا يخطر بباله، ومع هذا فانه كان يأتى بالسكر الحلال ان قال شعرا أو تكلم ثرا (فان قيل) أن ذلك البدوى كان له ذلك طبعا وخليقة ... .. فالجواب عن ذلك أنى أقول ان سلمت اليك أن الشعر والخطابة كانا للعرب بالطبع والفطرة فماذا تقول فيمن جاء بعدهم من شاعر وخطيب تحضروا وسكنوا البلاد ولم يروا البادية. (فان قلت) أن هؤلاء وقفوا على ما ذكره علماء اليونان وتعلموا منه (قلت لك في الجواب) هذا شيء لم يكن ولا علم أبو نواس شيئا منه ولا مسلم بن الوليد



ولا أبو تمام ولا البصري ولا أبو الطيب المتنبي ولا غيرهم . وكذلك جرى الحكم في أهل الكتابة كعبد الحميد وابن العميد والصابي وغيرهم .  
لم يكن في طوق هذا البيان المحافظ أن يثبت لهجوم العقل اليوناني طويلا ، ولم يكن هذا في الحق يسيرا . لقد أنشأ متكلموا المعتزلة هذا البيان ، اذا صح هذا التعبير ، وتمهدوه ، وقلماء كان يفلت من أيديهم . وقد بقى أقرب الى الأدب منه الى الفلسفة ما بقى أولئك المتكلمون يدرسون الأدب العربي وينهلون من موارده العذبة . فلما أصبحوا أكثر اشتغالا بالفلسفة منهم بالأدب ، أصبح بيانهم أقرب الى الفلسفة منه الى الأدب ؛ ولذلك لم يكن عبد القاهر الجرجاني عند ما وضع في القرن الخامس كتاب ( أسرار البلاغة ) المعتبر غرة كتب البيان العربي إلا فيلسوفا يجسد شرح أرسطو والتعليق عليه . وانا لنجد في كتابه المذكور جرائم ( الطريقة التقريرية ) التي أودت بالبيان العربي في القرن السادس . على أن لنا عودة الى كتاب عبد القاهر ، فلنرجع الآن الى النصف الثاني من القرن الثالث ، لنرى كيف نما البيان الثاني ، وهو البيان اليوناني .

### ٣

نلاحظ قبل الخوض في هذا الموضوع أن فلاسفة العرب لم يكونوا أجود فهما لمعظم ( كتاب الخطابة ) من المتكلمين وعلماء البيان . لقد كانوا مثلهم يجهلون ( الميليلية ) كلها ، عدا الفلاسفة بطبيعة الحال ، وكانت النظم السياسية اليونانية ديمقراطية كانت أو أرستقراطية ، ونظام القضاء اليوناني شيئا غريبا بالإضافة اليهم جميعا ، لأن العرب لم تعرف من النظم السياسية غير الخلافة ، ولا من النظم القضائية غير قضاء الفرد . كذلك لم تكن لديهم صورة واضحة لأنواع الخطابة السياسية وأنواع الخطابة القضائية ، وإن كانوا من ناحية أخرى لهم يصر بالخطب الرسمية التي كانت تلقى عادة في المحافل بين أيدي الخلفاء والأمراء ورؤساء الدولة . على أن الفلاسفة والأدباء يستوون في أنهم كانوا جميعا يفهمون حق الفهم القسم الخاص ( بالعبارة ) من ( كتاب الخطابة ) . ولكن الأولين كانوا أحسن من الآخرين فهما لما يقول فيه ( أرسطو )

عن الأخلاق والاتصالات، دون أن يلحظوا البتة ما يربته عليها من القيمة الأدبية . ثم أن الفلاسفة لم يحاولوا أن يأخذوا الكتاب بالعمل بـ (كتاب الخطابة) ولا الشعراء بـ (كتاب الشعر) الذي ترجمه متى بن يونس في القرن الرابع ، والذي لم يفهمه أحد على الإطلاق كما سنرى بعد قليل . وكل الذي حاولوه هو أنهم وضعوا للغة العربية بيانا عقليا يستند الى الفلسفة أكثر من استناده الى أى شيء آخر . ولما لم يفهموا من أرسطو إلا ما قاله عن (العبارة) فانهم لم يلحظوا أى فارق بين ما هو (شعر) وما هو (خطابة) وكل ما يفرق عندهم بين الشعر والنثر انما هو الوزن والقافية . ولما كان لهما علم خاص هو العروض فقد أصبح النثر والشعر عندهم متساويين الحظ من (العبارة) فما يقولونه عن أحدهما يقولونه عن الآخر، وقواعد البلاغة التي يطبقونها على النثر، تنطبق عندهم على الشعر؛ وإن يكن ثمة فارق، فهو في الواقع أمر تقديري .

كان أول ما ظهر من تشريع الفلسفة للأدب، كتابا في الشعر لقدامة بن جعفر اسمه (نقد الشعر) وقدامة هذا كان في أول أمره بصرايما ثم اعتنق الاسلام في أواخر القرن الثالث، وربما كان ذلك لتحسن مكانته في الديوان ببغداد . درس الفلسفة وبخاصة المنطق، وكتب رسائل شتى في موضوعات متنوعة بعضها يتصل بإدارة الدولة وبعضها بالأدب . وقد استغل كتابه (نقد الشعر) (وقد طبع في عام ١٣٠٢م عن النسخة المحفوظة بمكتبة كبرلي بالقسطنطينية) كل مؤلف جاء بعده دون أن يقول كلمة واحدة يقر فيها له بالفضل . ونحن عند ما نقرؤه نحس من أول فصوله أننا بازاء روح جديد لا عهد لنا بمنه من قبل . أنظر مثلا كيف يعرف الشعر ويحلل هذا التعريف، فستجد ذلك شيئا تقريرا محضا . فهو يقول (أنه قول موزون مقفى يدل على معنى . فقولنا (قول) دال على أصل الكلام الذي هو بمثابة الجلوس للشعر وقولنا (موزون) يفصله مما ليس بموزون ، اذ كان من القول موزون وغير موزون . وقولنا (مقفى) فصل بين ما له من الكلام الموزون قواف وبين ما لا قوافي له ولا مقاطع ، وقولنا (يدل على معنى) يفصل بين ما جرى من القول على قافية ووزن مع

## مقدمة في البيان العربي

دلالة على معنى مما جرى على ذلك من غير دلالة على معنى) ثم يمضى قدامة حتى يقول (فاذ قد تبين ... أن الشعر هو ما قدمناه فليس من الاضطرار اذا أن يكون ما هذه سبيله جيدا أبدا ولا رديئا أبدا، بل يحتمل أن يتعاقبه الأمران مرة هذه وأخرى هذه على حسب ما يتفق؛ فحينئذ يحتاج الى معرفة الجيد وتمييزه من الرديء<sup>(١)</sup>).

إذا كانت هذه العبارة تدل على منتهى التفكير الفلسفى، فهى من غير شك لا تنفد أن المؤلف قد فهم (كتاب الشعر) أو أنه على أقل تقدير ينقل عنه . ذلك بأن أرسطو يعنى باللائمة فى كتابه هذا على من يسمون الكلام المنظوم شعرا<sup>(٢)</sup>؛ وعنده أن الوزن والمعنى وحدهما لا يكفيان فى تكوين الشعر .

ويمكن المضى فى قراءة (نقد الشعر) دون أن نلمح أثرا ما لنظرية (المحاكاة) المشهورة والتي هى جوهر (كتاب الشعر) . وإذا فلا بد من أحد أمرين، فاما ان قدامة لم يطلع على كتاب (الشعر) لأنه لم يكن ترجم بعد الى اللغة العربية، أو أنه قد اطلع على الأصل اليونانى أو على ترجمة سريانية له، فلم يتيسر له فهمه .

على أنه إذا كان قدامة يجهل (كتاب الشعر) فقد كان على أحاطة تامة بـ (كتاب الخطابة) وقد فهم منه كل ما يمكن أن ينتفع به وطبق ما فهمه على الشعر العربى . فهم أولا كل ما ورد فى القسم الخاص (بالعبارة) عن التشبيه، والمجاز، والمقابلة، والفصول، وغير ذلك، ثم انتفع بكل الجزء الذى يتصل منه بالأخلاق والانفعالات . ثم عرف كيف ينتفع بما فهم فى كتابه (نقد الشعر) وذلك عند بيانه كيف يكون المديح وكيف يكون الهجاء . وقد أنفق قدامة مجهودا طريفا فى رد سائر الفنون الشعرية الى المديح والهجاء ليخضعها كلها لنظرية أرسطو المتعلقة (بالمناقرات) . فليس الرثاء عنده إلا مديحا، وإذا فينبغى أن تستعمل فيه قواعد المديح، مع ملاحظة أن يكون الفعل ماضيا لا مضارعا، فلا يقال (أنه شجاع) أو (أنه جواد) ولكن (كان شجاعا)

(٢) كتاب الشعر : الكتاب الأول — الفقرة ٦

(١) نقد الشعر ص ٣

## مقدمة في البيان العربي

و (كان جوادا) . وكذلك الشأن في معاتبة الأصدقاء والشكوى منهم فهي نوع من الهجاء ، وكل ما في الأمر أنه ينبغي أن تصطنع الرفق في عتبك وشكواك ، حتى لا تفقد صداقة من تعاتب . والغزل والتشبيب بالنساء يعتبران من المدح إلا أنه ينبغي أن يختار الشاعر من المعاني والألفاظ ما به يستعطفهن ويؤثر في قلوبهن . هنا نلاحظ بطبيعة الحال أثر النظرية التي تقول بوجوب الملاءمة بين الخطبة وبين حال المخاطب .

كذلك يستغل قدامة نظرية أخرى لأرسطو في كثير من الاقتناع بصحتها . تلك نظرية ( الغلو ) الذي يميزه أرسطو على ما هو معروف للشعراء في جميع الأحوال ، وللخطباء في أحوال خاصة . فبعد قدامة (الغلو) مما يمتاز به غلو الشعراء، وينبغي على أنصار الاعتدال ومن يرون الاختصار على الحد الأوسط ، زاعما أنهم ليس لهم أن يطلبوا الى الشاعر ، من حيث هو شاعر ، أن يتوخى الصدق ، بل ولا أن يتقيد بالأخلاق نفسها .

مما تقدم نرى أنه عند ما حاول الفكر اليوناني للمرة الأولى أن يسيطر على الأدب العربي ، كانت محاولته قاصرة على الشعر، وانها لم تستند في ذلك إلا على كتابي (المنطق) و (الخطابة) اللذين جاء بهما مؤسس (الليسيه) .

لم يعف أدباء العرب فيما بعد هذا الجزء الفلسفي من كتاب قدامة من شديد استنكارهم قل ذلك أو أكثر ، في حين أنهم بالغوا في استغلال الجزء الذي يتصل منه بالبيان البحث . بل لقد اتخذوا ذلك الجزء مثالا ينسجون على منواله ، واجتهدوا أن يضيفوا أنواعا من البديع جديدة الى العشرين التي ضمنها قدامة كتابه . نذكر من هؤلاء الأدباء على سبيل المثال أبا هلال العسكري المتوفى في أواخر القرن الرابع ، فقد أحصى في كتاب (الصناعتين) خمسة وثلاثين نوعا من أنواع البديع <sup>(١)</sup> .

(١) انظر «الصناعتين» ص ٢٠٤ وما بعدها .

## مقدمة في البيان العربي

ثم يحاول الفكر اليوناني مرة أخرى أن يشرع للادب العربي . ومحاولته هذه المرة توصف في وقت واحد بأنها جريئة جدا ، واسعة النطاق جدا ، مبتكرة جدا . وهي تتمثل في رسالة محفوظة بمكتبة الاسكوريال تحت رقم ٢٤٢ وستنشرها قريبا كلية الآداب المصرية . عنوان هذه الرسالة (تقد النثر) وهي تنسب الى قدامة بن جعفر الذي سبق الكلام عليه ، ولكن المطلع عليها يرى أنها لا يمكن أن تكون له ، بل هي في الغالب لكاتب شيخي ظاهر التشيع قد صنف كتباً علّة في الفقه وعلوم الدين يشير اليها ويحيل عليها في شيء من الطمأنينة والارتياح ويرى بروكلمان أن واضع هذه الرسالة تلميذ لقدامة اسمه أبو عبد الله محمد بن أيوب <sup>(١)</sup> . على أن هذه مسألة سيحققها زميلي العبادي في غير هذا الموضع . أما نحن فنقتصر في هذا المقام على تحليل هذه الرسالة تحليلا موجزا ولكنه كاف في الدلالة على أهمية ما تتحلله الفلسفة اليونانية من سلطان على البيان العربي في القرن الرابع .

يقتر المؤلف في الفصل الأول أن الانسان إنما فضل بالعقل ، وأن العقل نوعان : موهوب ومكسوب ، وأن الموهوب يشبه البدن والمكسوب يشبه الغذاء ، ثم يبين أن ترجيح العقل والدليل عليه إنما هو (البيان) . وفي الفصل الثاني يعترفنا أن البيان على أربعة أوجه : (١) بيان الأشياء بذواتها ، (٢) البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكرة واللب ، (٣) البيان الذي هو نطق باللسان ، (٤) البيان بالكتابة التي تبلغ من بعد أو غاب . والمؤلف يثبت وجود كل وجه من هذه الوجوه وبلاغته بأدلة من القرآن . وفي الفصل الثالث يبين أن بيان الأشياء بذواتها بعضه ظاهر وبعضه باطن ، وأن الظاهر ما أدرك بالحس ، فاستغنى بظهوره عن الاستدلال عليه والاحتجاج له ؛ وأما الباطن فهو ما غاب عن الحس ، واختلفت العقول في إثباته ، وأن الطريق الى علمه من جنسين : "القياس

(١) أنظر « دائرة المعارف الإسلامية » مادة (قدامة)

والخبر". وفي الفصل الرابع، يورد المؤلف صورة وجيزة واضحة "للقياس" وأنواعه فيحمله، وفي أثناء تحليله له يوضح لنا الحد، والوصف، والمقولات، ويبين طريقة استعمالها في اللغة العربية، ويذنبه على أنه قد أخذ كل ذلك الفصل من كتب المناطق. وفي الفصل السادس يتكلم على "الخبر" فيبين أنه على نوعين: يقين وتصديق. والمؤلف في هذا الفصل يجرى على نهج فقهاء المسلمين ومتكلمهم، مع ميل ظاهر نحو التشيع. وفي الفصل السادس يجمل المؤلف الكلام على الوجه الثاني من أوجه البيان وهو (الاعتقاد) المتفرع عن الوجه الأول. والمؤلف لا يأتي في هذا الفصل أيضاً بمجديد، فالقياس والخبر يحددان فينا إما حقاً لا شبهة فيه، أو علماً مشتبها يحتاج إلى تقويته بالاحتجاج فيه، أو باطلاً لا شك فيه. ونحن يجب علينا أن نصدق الأول اعتقاداً وعملاً، وأن نكذب بالثالث، وأن نتوقف عند الثاني ونحتاط قبل أن نعرض له بتصديق أو تكذيب. كل ذلك ينطبق على أصول الفقه وعلم الكلام، ولكن مع ميل ظاهر إلى التشيع على عادة المؤلف. وفي الفصل السابع يتكلم المؤلف على الوجه الثالث من أوجه البيان، وهو البيان بالقول، ولكنه في الواقع يضمنه الكلام على الوجه الرابع، وهو البيان بالكتابة. والقول عنده نوحان، فمنه ظاهر غير محتاج إلى تفسير، ومنه باطن يتوصل إليه بالاستدلال والخبر. ويستشهد المؤلف في كلامه هنا بشواهد مأخوذة من القرآن. ثم يلخص خواص القضية المنطقية، فيقول إن منها ما هو عام شامل للسان العربي وغيره، ومنها ما هو خاص يختلف باختلاف اللغات، ثم يعد الخواص العامة مستعينا في ذلك بالمنطق والفقه وعلم الكلام. وفي الفصل الثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر، يورد المؤلف من قواعد النحو ما يتعلق بالاشتقاق، وصيغ الأسماء والأفعال. وليس في الفصول المذكورة ابتكار ما بل هي في الواقع لا تخرج عن كونها مجرد تقليد للفصلين العشرين، والحادي والعشرين من (كتاب الشعر) لأرسطو، وفي الفصل الثاني عشر إلى الرابع والعشرين يتكلم على التشبيه، والمحسن في أحواله المختلفة، والرمز، والوحى، والاستعارة، والأمثال، والافز،

## مقدمة في البيان العربي

والحذف، والصرف، والمبالغة، والقطع والمطف، والتقديم والتأخير، والاختراع، والتعريب؛ وفي ذلك كله يعتمد المؤلف على أرسطو. وفي الفصل الخامس والعشرين يقسم المؤلف الكلام الى منظوم ومثثور، ثم يعرف (البلاغة) التي يستوى عنده فيها المنظوم والمثثور، فيقول "انها القول المحيط بالمعنى المقصود مع اختيار الكلام وحسن النظام، وفصاحة اللسان"، ثم يدافع عن الشعر فيقول أن أرسطو ذكره في (كتاب الجدل) وجعله حجة مقنعة، وأنه احتج في كثير من كتب السياسة بقول (أوميرس)؛ ولكن أهم من ذلك كله عنده أن النبي (صلعم) قد سمع الشعر وأمر من كان شاعرا من أصحابه بهجو أعدائه. ثم يسرد المؤلف فنون الشعر، آتيا على محاسنه وعيوبه في كلام قريب من كلام قدامة في (نقد الشعر). وهو لا يرى بأسا بأن يغلو الشاعر ويسرف في تعبيره، مفضلا الغلو على الاعتدال، محيلا في ذلك كله على أرسطو الذي يحيز بل يستعذب الكذب في الشعر. وفي الفصل السادس والعشرين، يتكلم على المثثور فيقول انه أربعة أنواع: خطابة، وترسل، وجدل، وحديث. ثم يأخذ في الكلام من حيث البلاغة على الخطابة والترسل، فيعرفهما ويبين محاسنهما وعيوبهما، ويقارن بينهما معتمدا بصفة خاصة على الجاحظ فيما يتعلق بالخطابة من حيث الفصاحة والإلقاء، وعلى كتاب الدواوين والخطاطين فيما يتعلق بالرسائل من حيث بلاغتها ورشاقتها. ونلاحظ أنه يضرب المثل بأرسطو وأقليدس في الإيجاز، لأنهما كما يقول (لم يأتيا في شيء من كلامهما بما يتبها لأحد أن يختصره أو يأتي بأقل من لفظهما) كما يضرب المثل بجالينوس ويوحنا النحوى في الإطالة والإسهاب. ثم يضيف الى ذلك عدة شواهد عربية مأخوذة من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، ومن كبار الكتاب حتى القرن الثالث. وفي الفصل السابع والعشرين يتكلم على الترسل. وفي الفصل الثامن والعشرين يتكلم على الجدل، فيذكر قواعده على نحو ما هو وارد في (كتاب الجدل) لأرسطو، وعلى حسب مواضع المتكلمين والفقهاء الإسلاميين. وفي الفصل التاسع والعشرين يتكلم على ما ينبغي أن يتصف به المجادل

## مقدمة في البيان العربي

البارع من الصفات الخلقية، والخلقية، والمنطقية، والأدبية، مستعينا في ذلك كله بالقرآن والسنة ومواضع المتكلمين والفقهاء، ومقالات الفلاسفة. ثم يتكلم في الفصل الأخير من الرسالة على الحديث، فيبين أن له وجوها كثيرة، منها الجدل والهزل، والصدق والكذب، والسخيف والجزل... الخ. ويهdy المؤلف الى القارئ نصائح تقوم على الأخلاق والذوق السليم بين فيها متى وكيف وأين يستخدم كل وجه من هذه الوجوه.

لا جرم أما هنا بأزاء بيان جديد كل الجدة، بيان لا يستمد غذاءه من الأدب العربي البحت وخطابة أرسطو وشعره فحسب، ولكنه يستفيد في تكوين بنيته من منطق أرسطو، وبخاصة كتابيه (أناطيقا) و(طوبيقا)<sup>(١)</sup> هذا البيان الجديد في حقيقة الأمر يقصد الى تكوين الخطيب والشاعر والكاتب وذلك بأن يجعل لكل منهم أولا فكرا مستقيا، ثم لسانا ناطقا يحسن به التعبير عما يحول بخاطره؛ ثم هو يهديه بعد ذلك الى خير أساليب الأداء واللقاء. ونحن لسنا بحاجة الى أن نقول أن حفظ هذا البيان ذي الصفة الفلسفية المحضة لم يكن خيرا من حفظ (تقد الشعر) لقدامة، ذلك بأن أدباء العرب مضوا يكتبون على النحو الذي أشرنا اليه منذ قليل.

أريد أن أقف هنا وقفة يسيرة لأبين ما كان لكاتب (الخطابة) و(الشعر) من أثر مباشر نام في الفكر العربي، أو بعبارة أدق في الفكر الاسلامي. ولا أعني بذلك إلا الفكر الفلسفي الذي يعنى بالنظر المجرد دون أية غاية عملية. فمنذ تم نقل كتابي (الخطابة) و(الشعر) الى اللغة العربية، عدهما فلاسفة المسامير متممين لمنطق أرسطو، وتناولوها بالتحليل والشرح. من ذلك تحليل ابن رشد وشرحه، وتحليل ابن سينا وشرحه لها في كتاب (الشفاء).

واست متعزضا في هذا المقام لما كتب ابن رشد عنهما. فذلك خير خاف على القارئ من جهة، ثم هو من جهة أخرى لا يتفق بوجه من الوجوه مع معاني

(١) أى كتابي (تحليل القياس) و(الجدل)



## مقدمة في البيان العربي

أرسطو . ذلك لأن ابن رشد لم يفهم هذه المعاني فحرفها جهدا استطاعته . قد نسأل أنفسنا ونحن نقرأ ابن ارشد عن سبب هذا التحريف ، أهو قصور الفيلسوف القرطبي ، أم فساد ترجمة ( الخطابة ) و ( الشعر ) ؟ لا شك أن ابن رشد لم يفهم على أقل تقدير كتاب ( الخطابة ) لأن ترجمة هذا الكتاب صحيحة بقدر الامكان ومن المستطاع قراءة مقدار صالح منها ، على ما في ذلك من المشقة ، في نسخة من ترجمة ( الأرخانون ) محفوظة بالمكتبة الأهلية بباريس ( تحت رقم ٢٣٤٦ مخطوطات شرقية ) وربما تولت كليتنا نشرها يوما ما . هذه الترجمة بعيدة جدا عن أن توصف بالتحريف والسقم ، وإن كانت منقولة عن ترجمة سريانية .

ولمّا فلا عجب أن يكون ابن سينا فهم كتاب ( الخطابة ) فهما لا بأس به وقد حلله في ( الشفا ) تحليلا دقيقا وشديد القرب من الأصل . فهو يقسمه إلى أربع مقالات : الأولى تقع في سبعة فصول يلخص فيها ويشرح آراء أرسطو العامة في تعريف ( الخطابة ) وفي العلاقة بينها وبين ( الجدل ) والصناعات الأخرى ، وفي فائدتها ، وفي البرهان الخطابي ، والأنواع الخطابية ، وغير ذلك . ثم المقالة الثانية وتقع في تسعة فصول : الثلاثة الأولى منها في الخطابة السياسية ، والرابع في خطابة المناورة ، والخامس والسادس والسابع والثامن في الخطابة القضائية ، والتاسع في التصديقات التي ليست عن صناعة كما يقول ابن سينا . ثم المقالة الثالثة وتشتمل على ستة فصول : تبحث الأربعة الأولى منها في ( الانفعالات ) ، ويبحث الخامس في الأنواع المشتركة بين الأنواع الخطابية الثلاثة ، ويبحث السادس في الفرق بين المقدمات الجدلية والخطابية وفي إعطاء أنواع نافعة في التصديقات بأصنافها . ثم المقالة الرابعة ، وتقع في خمسة فصول : تبحث الثلاثة الأولى منها في ( العبارة ) ويبحث الرابع في أحوال القول الخطابي ، وحاجتها في كل نوع من الأنواع الثلاثة الخطابية ، ويبحث الخامس في السؤال والجواب الخطابين ، وفي خاتمة الكلام الخطابي .

يتضح من ذلك أن المقاتلين الأولى والثانية هما بلان الكتاب الأول من كتاب (الخطابة) بشكله الذي نعرفه، والمقالة الثالثة تقابل الكتاب الثاني، والمقالة الرابعة تقابل الكتاب الثالث .

وبعد، فهل هذا التقسيم الرابعي لكتاب (الخطابة) من صنع ابن سينا أم هل هو قديم ؟ هذا سؤال يهم الهيلينيين الذين لا يزالون يبحثون عن التقسيم القديم لكتاب (الخطابة) وليس في الامكان أن نجيب عنه حتى نحل رموز النسخة التي أشرنا إليها منذ هنية ويتم نشرها .

قد نكون مبالغين إذا قلنا أن ابن سينا أحاط علما بكتاب (الخطابة) ؛ ولكن لا شك في أنه أحاط بجوهره . أنظر إلى كلامه على أنواع الحكومة كما أوردها أرسطو في (كتاب الخطابة) فمن الجلي أنه مشوب بالغموض والإبهام ؛ في حين أنه قد فهم حق الفهم ما يصف به أرسطو كل نوع منها . ثم أنظر إلى كلامه على نظام القضاء عند اليونان<sup>(١)</sup>، فهو لا يوصف بالدقة ولا بالوضوح ، لأن ابن سينا لا يعرف نظام قضاء الجماعة ، فهو يسمى (الاتهام) (شكاية) و (الدفاع) (اعتذارا) وكثيرا ما يتكلم كلام الأديب حين ينبغي أن يتكلم كلام رجل القانون . إلا أنك تجده قد فهم فهما يستثير الإعجاب كل ما يقوله أرسطو عن (الانفعالات) وتجد وصفه لأخلاق الاحداث ، والشبان<sup>(٢)</sup> ، والشيب ، مطابقا للأصل مطابقة رائعة . ويكاد تصوره (للعارة) يكون صحيحا لا غبار عليه . ومع هذا كله فإن سينا نفسه لا يفضل أن يبه على أن كتاب (الخطابة) بعيد عن الفكر العربي ، وبلغت النظر مرارا إلى أن به أشياء خاصة باليونان ، ويصرح في عدة مواضع بأنه لم يفهم جملا بعينها واردة في كتاب (الخطابة) بل لقد بلغ به الأمر أن اتهم الترجمة بعدم الدقة ، وود لو استطاع الرجوع الى الأصل اليوناني<sup>(٣)</sup> ،

(١) الشما . الخطابة : المقالة الثالثة : الفصل الرابع .

(٢) : » : » : » : الثالث .

## مقدمة في البيان العربي

وكثيرا ما يستعصى عليه فهم الشواهد التي يوردها أرسطو فيحذفها وينبه على ذلك ، كما أنه كثيرا ما ينبذ ذوقه عن أسماء الأعلام اليونانية فيهبها أو يكتفى بذكر مدلولاتها . فاذا أورد شاهدا أخطأ في إرادته . مثال ذلك استعماله (أفروديت) مكان (ديونيسوس) <sup>(١)</sup> في المقال الخاص بالاستعارة المناسبة ، واختصاره قصة سيمونيدس دون أن يذكر اسمه حين رفض أن يمدح البغلة السابقة ، لأنه لم يرض ما قدم إليه من أجر ، ثم أرضى فمدحها واصفا إياها بأنها ابنة الفرس ذى الجناحين . وقد يتنصر لنفسه فيستبدل بالشواهد اليونانية شواهد عربية مأخوذة من الأدب العربي والفقه ومن الحديث أحيانا كما صنع عند كلامه على (خاتمة الكلام الخطابي) ، فبعد أن أورد على نحو ما فعل أرسطو عبارة ليسياس المشهورة ( هذا الذى قتلته ، وسمعتموه ، والحكم لكم ) عقب عليها بقوله ( كما يقال عندنا : أقول قولى هذا ، واستغفر الله العظيم لى ولكم ، أنه غفور رحيم ) <sup>(٣)</sup> .

على أن ابن سينا لم يمدح فهم كتاب ( الشعر ) كما فهم كتاب ( الخطابة ) ولسنا ندري أيرجع ذلك الى سقم الترجمة العربية لهذا الكتاب أم الى أن الفيلسوف لم يوفق الى فهمه ؟ ومهما يكن من الأمر فهذا السؤال لا يمكن الاجابة عنه إلا بعد الاطلاع على ترجمة كتاب الشعر الواردة في نسخة المكتبة الأهلية بباريس . هذا وكثيرا ما يكون تحليل ابن سينا لكتاب الشعر مجرد لفولا معنى له ، فالتراجمدى عنده هى المديح ، والكرميدى هى الهجاء ، والملحمة هى الأدب . أما الأمثال والأعلام والملاحظات الدقيقة التى يلاحظها أرسطاطالس على ما يتميز به كل نوع من أنواع الشعر فابن سينا يخلط بينها خلطا سنيما .

لكن ابن سينا قد فهم حق الفهم ( نظرية المحاكاة ) ، وجاء بصورة صحيحة للصناعة الشعرية وللوسائل التى يتوسل بها فى التغلب على الصعاب التى تعترض

(١) الشما : الخطابة : المقالة الرابعة : الفصل الثانى .

(٢) » : » : » : » : الأول .

(٣) » : » : » : » : الخامس .

الشاعر . وجملة القول أنه قد فهم كل ما يمكن أن يفهمه شرق يجهل الآداب اليونانية كلها . فهم أصولا عامة ، وأصولا قد تنطبق على الأدب العربي من بعض الوجوه ، وهو نفسه يعترف بذلك<sup>(١)</sup> .

نلاحظ قبل أن نختم هذا الفصل أن الفصول السبعة التي تشتمل على تحليله لكتاب الشعر تتفق اتفاقا تاما مع الجزء الباقي من (كتاب الشعر) ، فلم يعرف الشرقيون إذا نسخة كاملة من هذا الكتاب .

٤

لم تلق (خطابة) ابن سينا ولا (شعره) قبولا لدى الفلاسفة الذين جاءوا من بعده وكان كل اعتمادهم على تصانيفه . فأخذ هذان الفتان يتضاءلان على مر الزمن حتى انحصرا في فصلين يقعان كلاهما في أسطر معدودات تذييل بها كتب المنطق . ولا يعجب القارئ من تنامي الأمر الى هذه الحال ، فالفلاسفة والمناطق أصبحت لا يكادون يفقهون من الخطابة والشعر شيئا ، فلم يكونوا اذا ليحفلوا بهما ؛ وكانوا فوق ذلك قد استغرقهم مجادلات تقريرية أقل ما توصف به أنها تافهة عديمة الجدوى .

على أن مجهود ابن سينا لم يكن ليذهب عبثا ؛ لقد عرب كتاب (الخطابة) اذا صح هذا التعبير ؛ وجعله في متناول الفكر العربي ، وبذلك هيأ أسباب التوفيق بين البيانيين اللذين عاشا جنباً الى جنب دون أن يستطيعا تلاقيا وتآلفا .

وقد تحقق هذا التوفيق في القرن الخامس على يد عبد القاهر الجرجاني الذي سبق ذكره . صنف عبد القاهر كتابين يعتبران بحق أنفس ما كتب في البيان العربي . هما (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز) . فعندما نقرأ أولهما نكاد نجزم بأن المؤلف قرأ الفصل الذي عقده ابن سينا (للعبرة) وأنه فكر فيه كثيرا ، وحاول أن يدرسه دراسة نقد وتحصيل . والواقع أنه درس (الحقيقة) و(الحجاز) فبين له أن تصوّر القدماء

(١) الشفا : كتاب بالشعر : الفصل الأول والفصل الثامن

## مقدمة في البيان العربي

للجواز مضطرب غير مستقيم ، فأنبرى لتوضيح مبهمه وجلاء غامضه . فقسم المجاز الى نوعين ( مجاز لغوي ) و ( مجاز عقلي ) ثم قسم المجاز اللغوي الى نوعين : أحدهما يقوم على التشبيه ، وأما الآخر فعبارة عن كل لفظ استعمل مكان لفظ آخر لصلته بينهما . وبعد فتحنا نعرف مجاز أرسطو الذي يميز إطلاق اسم الجنس على النوع ، واسم النوع على الجنس ، واسم النوع على نوع آخر . فمجاز أرسطو هذا هو ما يسميه عبد القاهر ( مجازا مرسلًا ) وأما المجاز الذي يقوم على التشبيه ، والذي يسميه أرسطو ( صورة ) فيسميه عبد القاهر ( استعارة ) وهو لفظ كان القدماء يطلقونه على المجاز بكافة أنواعه . ولكي يقرر عبد القاهر مذهبه هذا ، يتعمق في دراسة المجاز والتشبيه تعمقا لم يسبق إليه ، ولكن من غير أن يخرج بحال من الحدود التي رسمها أرسطو . وأما ( المجاز العقلي ) فهو من ابتكار عبد القاهر ، ويصح أن نسميه ( المجاز الكلامي ) لأنك اذا قلت مع عبد القاهر ( أنبت الربيع البقل ) فهذا مجاز ، لأن الربيع لا ينبت البقل ، ولكن الذي ينبت هو الله تعالى . ويتفق عبد القاهر جهدا غير قليل في الدفاع عن مجازة هذا ، وتمييزه عن المجاز المعروف . ولكن لا شك في أن الأساس الذي يبنى عليه هذا التمييز محل للنظر .

أما كتاب ( دلائل الإعجاز ) فيحاول فيه عبد القاهر أن يثبت ( أعجاز القرآن ) وهو أمر جعله علماء الكلام الغرض من البيان من عهد بعيد . ولكي يصل عبد القاهر الى هذه الغاية يبدأ بحته بنقض نظريتين قديمتين : أحدهما تجعل جمال الكلام في اللفظ ، والآخرى تجعله في المعنى . ثم ينتهي به البحث الى أن الجمال ليس في اللفظ ولا في المعنى ، وإنما هو في نظم الكلام ، أي في الأسلوب . ثم يحاول بعد ذلك أن يبين فيم يكون جمال الأسلوب وروعه ، فيدرس ( الجملة ) بالتفصيل ، منفردة ومتصلة ، فيضطره البحث الى الكلام على أهمية حروف العطف ، وقيمة الأيجاز والإطناب ، وضرورة مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، وبذلك يضع أساس ( علم المعاني ) المشهور .

## مقدمة في البيان العربي

ولا يسع من يقرأ (دلائل الإعجاز) إلا أن يعترف بما أنفق عبد القاهر من جهد صادق، خصب، في التأليف بين قواعد النحو العربي وبين ما لأرسطو في الجملة، والأسلوب، والفصل، من الآراء العامة . وقد وفق عبد القاهر فيما حاول توفيقا يدعو الى الإعجاب .



لم يتقدم البيان العربي بعد عبد القاهر أى تقدم، بل لقد أخذ على العكس من ذلك في التأخر والانحطاط . ومنذ القرن السابع جعل يفقد كل صفة أدبية له، ويصبح فريسة للشرح والمقررين الذين شغلوا بالجدل فيما ليس بشيء وكادوا يجهلون الأدب العربي جهلا تاما .

مما تقدم نرى أى طريق طويل شاق سلكه البيان العربي منذ نشأته في أوائل القرن الثاني الى أن بلغ في القرن الخامس درجة كمال كان من سوء الحظ نزر الفائدة قليل الجدوى . ولعلنا نكون قد أوضحنا في هذا البحث بما فيه الكفاية أنه كان في جميع أطواره وثيق الصلة بالفلسفة اليونانية أولا وبالبيان اليوناني أخيرا . وإذا لا يكون أرسطو المعلم الأول للمسلمين في الفلسفة وحدها، ولكنه الى جانب ذلك معلمهم الأول في علم البيان .



## تحقيق

في حياة قدامة، ونسبة كتاب (نقد النثر) اليه، ونسخة ذلك الكتاب الخطية  
المحفوظة بالأسكوريال، ونشرها  
لعبد الحميد العبادي

### ١

هو أبو الفرج قدامة<sup>(١)</sup> بن جعفر بن قدامة بن زياد، المعروف بالكتاب البغدادي،  
لا نعرف له نسبا فوق جدّه زياد المذكور، وانقطاع نسبه على هذا النحو قرينة على  
أنه غير عربي الأصل، وقد يكون من سلالة بعض نصارى العراق الذين عاشوا  
في كنف الدولة الفارسية القديمة. وفوق ذلك لا نعرف شيئا عن زياد ولا عن  
ابنه قدامة<sup>(٢)</sup>.

أما جعفر بن قدامة فقد اختلفت فيه الروايات، فصاحب الفهرست يقول<sup>(٣)</sup>  
”أنه ممن لا يفكر فيه ولا علم عنده“ ويتابعه في ذلك ياقوت في (معجم الأدباء)<sup>(٤)</sup> في حين  
أن الخطيب البغدادي يقول في ترجمته<sup>(٥)</sup> ”جعفر بن قدامة بن زياد، أحد مشايخ  
الكتاب وعلمائهم، وافر الأدب، حسن المعرفة، وله مصنفات في صنعة الكتابة  
وغيرها، وحدث عن أبي العيّن الضريّر، وحماد بن اسحاق الموصلي، ومحمد بن مالك  
الغزاعي ونحوهم، وروى عنه أبو الفرج الأصبهاني“.

(١) هذه كنيته في أغلب المصادر، غير أن ابن تقي بردي يكتسب بأبي جعفر (أصل الحوم الزاهرة  
ج ٢ ص ٣٢٣، طبع لندن).

(٢) لفت نظري زبيلي الأستاذ أحمد أمين الى قول الجاحظ في كتاب الحيوان (ح ٥ ص ٣٣)  
”قال قدامة حكيم المشرق“ ولكنني لم أعر على نص يهيد أن قدامة هذا هو جند المترجم.

(٣) ص ١٣٠ (طبعة ليرح) . (٤) ح ٦ ص ٢٠٣

(٥) تاريخ بغداد، ج ٧ ص ٢٠٥ (طبعة القاهرة)



وهذه العبارة توافق ما يقوله عن جعفر علماء آخرون بعضهم متقدم على الخطيب وبعضهم متأخر عنه ، فالأصبهاني يروي عنه أخبارا كثيرة ، بل لقد نقل عن كتاب له قصيدة قالها مصعب بن عبد الله الزيري في رثاء اسحاق الموصل<sup>(١)</sup> . والمطرزي شارح مقامات الحريري والمتوفى سنة ٦١٠ يقول في كتاب ( نقد الشعر ) "وقيل هو لوالده جعفر"<sup>(٢)</sup> ثم يورد عبارة الخطيب . ونجد في ترجمة قديمة للبلاذري المتوفى سنة ٢٧٩ ويرى المستشرق ده غويه أنها للقرنزي ، أن جعفر بن قدامة كان ممن روى عن البلاذري<sup>(٣)</sup> . فهل نستخلص من كل ذلك أن صاحب الفهرست قد وهم في أمر جعفر بن قدامة وأن يافوت تابعه في وهمه ، وأن الصحيح من أمر جعفر ما ذكره الخطيب ، وجاء مطابقا لرواية الأصبهاني ولما يقول عنه المطرزي ومترجم البلاذري ؟ نعتقد أن هذا ما ينبغي أن يستقر عليه الرأي في أمر جعفر ابن قدامة .

كان جعفر على دين أسرته وهو النصرانية ، والظاهر أنه نشأ بالبصرة التي توطنتها أسرته ثم انتقل الى بغداد حيث تضلع من الثقافة الاسلامية على عادة كثير من ذمى الدولة الاسلامية لذلك العهد ، فروى عن البلاذري ، وحدث عن أبي العياض ، وحامد ابن اسحق الموصل ، ومحمد بن مالك الخزازي ، وابن نرداذبه الجغرافي المشهور ولا شك أن المراد بالتحديث هنا رواية الأخبار لا التحديث بحديث رسول الله . ثم تولى الكتابة بالديوان بشهادة الخطيب ، واتصل بالبلاط العباسي ، فالأصبهاني يروي عنه أخبارا تميم اتصاله بالخليفة المكتفي بالله واقطاعه الى

(١) الأغاني ج ٥ ص ١٣٣ ( طبع بولاق ) .

(٢) الإصحاح : الورقة ٤٠ .

(٣) فتح البنان : تحقيق ده غويه ص ٦ .

(٤) Journal Asiatique 1862, 5, 153 -niv.

(٥) توفى سنة ٥٣٠ .

عبد الله بن المعتز<sup>(١)</sup> . أما وفاته فالراجح عندي أنها كانت حوالى سنة ٣١٠ هـ وهى السنة التى يظن بعضهم خطأ أن ابنه قدامة توفى فيها ، مع أن الثبت كما سيحىء أن قدامة توفى سنة ٣٣٧ هـ . ثم أن القول بوفاة جعفر حوالى سنة ٣١٠ هـ يتفق مع أخذه عن ذكرنا من العلماء ، ومع انصاله بالخليفة المكتفى بالله المتوفى سنة ٢٩٥ هـ وانقطاعه الى ابن المعتز المتوفى سنة ٢٩٦ هـ . ولا يتعارض مع ذلك كون الأصبهاني (٢٨٤ - ٣٥٦ هـ) قد أخذ عنه ، فابن خلكان يقول أن الأصبهاني قضى خمسين سنة فى تأليف ( كتابه الأغاني ) وذلك يفيد أنه شرع حوالى سنة ٣٠٦ هـ يجمع مادة كتابه الكبير ، وإذا يكون قد اتصل بجعفر قبل وفاته بزمن غير يسير . والظاهر أنه قرأ على جعفر كتابا له فى الأدب فكان ذلك مناط روايته عنه . يؤكد ذلك قوله "حدثني جعفر بن قدامة" و "وأخبرني جعفر بن قدامة" و "نسخت من كتاب جعفر بن قدامة"<sup>(٤)</sup> .



وكما يحيط الغموض بحياء جعفر فانه يحيط كذلك بحياة ابنه أبى الفرج قدامة ابن جعفر على عظم قدره وعلو شأنه فى العلم والأدب . فالمصادر لا تعين سنة ميلاده ولا تقطع فى سنة وفاته ، كما أنها لا تورد شيئا مفصلا عن حياته العلمية ولا عن حياته العامة . غير أن ياقوت يروى أنه أدرك زمن ثعلب والمبرد وأبى سعيد السمرى وابن قتيبة وطبقته ، وأنه سأل ثعلبا ( المتوفى سنة ٢٩٢ هـ ) عن أشياء فيستفاد من ذلك أنه ولد حوالى سنة ٢٧٥ هـ على تقدير أن سنه لم تكن تقل عن خمسة عشر عاما وقت سؤاله ثعلبا . ثم ينقل ياقوت عن ابن الجوزى أنه توفى سنة ٣٣٧ هـ فى خلافة المطيع ، ولكنه يعقب على ذلك بتخطئة ابن الجوزى فى هذا الخبر ، بحجة أنه عنده كثير التخليط فيما تفرد به من الأخبار ، ويقول أن آخر ما علم

(١) الأغانى ج ٩ ص ١٤٤ - ١٤٥ (طبع بولاق) .

(٢) أطراف فريس مكتبة الاسكوريال لدرنيوبوع ( ج ١ رقم ٢٤٢ ) .

(٣) وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٧٥ - ٤٧٦ (طبع بولاق) .

(٤) الأغانى ج ٥ ص ١٢٨ (طبع بولاق) .

من أمر قدامة انما كان سنة ٣٢٠ هـ . وكما يخطئ ياقوت ابن الجوزي فانه يُجهل من قال أن قدامة كتب لبني بويه بحجة أنه كان أقدم منهم عهدا . ونحن نرى أن ياقوت لم يوفق في الأمرين ، فبدلا من أن يأخذ من تظاهر الروایتين قرينة على صحتهما فانه يخطئهما معا . أما نحن فنلاحظ هذا الاتفاق بين الروایتين ونقول بصحتهما وتزيد أن المطرزي يقول ” وطني أنه أدرك أيام المقتدر بالله وابنه الراضي بالله “ وأن أبا المحاسن بن تغري بردي يروي عن الذهبي أنه توفي في العام المذكور<sup>(١)</sup> وأنه قد جاء على الورقة الأولى من النسخة الخطية من ( كتاب الخراج ) أن قدامة توفي سنة ٣٣٧ وعلى هذا التقدير يكون قدامة قد نيف على الستين ، وهي سن تناسب مع مكانته الأدبية العالية ، ومع ما خلف من آثار علمية كثيرة قيمة .

لا شك أن قدامة نشأ ببغداد ، ولعله ولد بها أيضا ؛ وقد أسلم في حياته على يد الخليفة المكتفي بالله كما يذكر ابن النديم ؛ والظاهر أن أباه كان قد طاب نفسا بذلك وسره أن يرى ابنه يعتنق ديناً كان يمنعه هو من الدخول فيه تقدّم السن واستقرار مكانته في المجتمع . وعلى أثر هذا الحادث الهام في حياة قدامة انفسح أمامه مجال العمل والأمل ، فأكب على دراسة العلوم الإسلامية ليعتد نفسه لصناعة الكتابة التي احترفها أبوه من قبل ، والتي كانت تتطلب إذ ذاك ثقافة عالية . فلما استوفى من ذلك حفظا موفورا التحق بالديوان فتولى سنة ٢٩٧ مجلس الزمام في الديوان المعروف بمجلس الجماعة . ثم ما زال يتقلب في الأعمال الديوانية حتى صارت اليه رئاسة الكتاب على ما يظهر ؛ فياقوت ينقل عن أبي حيان أنه حضر مجلس الوزير الفضل بن الفرات وقت مناظرة أبي سعيد السيرافي ومتى المنطقي في سنة ٣٢٠ هـ وكلامه في صدر المتن السادسة من كتاب الخراج يفيد تزعمه على الكتاب وقت وضع ذلك الكتاب الذي يرى ده غويه أن قدامة ألفه حوالي سنة ٣١٦ هـ . وضمنه حوادث وقعت في العام

(١) النجوم الزاهرة ج ٢ ص ٣٢٣ من طبعة ليد .

## تحقيق في حياة قدامة

المذكور والأعوام القلائل التي تلتها، وأنه قد رجع فيه الى السجلات الرسمية<sup>(١)</sup>. فلما دخل بنو بويه بغداد سنة ٣٣٤ هـ كتب لهم قدامة، وكل ما يلاحظ عليه من أثر ذلك الانقلاب السياسي الخطير أنه جارى بنى بويه بعض الشيء في مذهبهم الديني أو السياسي، فان على كتابه (نقد النثر) مسحة من التشيع المعتدل غير المتطرف. وقد ظل يكتب لهم على ما يظهر الى أن توفي عام ٣٣٧ هـ.

كان قدامة من أوسع أهل زمانه علما وأغزرهم مادة؛ أخذ بنصيب وافر من ثقافة عصره الاسلامي، فبرع في اللغة، والأدب، والفقه، والكلام، والفلسفة، والحساب. وكان يمتد في كل ذلك ذكاء قوى وطبع سليم، وشغف بالاطلاع والتحصيل شديد؛ هذا الى خلق قويم ونفس عالية تجافت به عن تبذل العامة وأسفافها، وبذلك أصبح مثالا جmila للعالم الاسلامي المهذب في أوائل القرن الرابع الهجري. والمصادر كلها مجمعة على نعمته بالفضل، والبلاغة، والفلسفة، والبراعة في الحساب والمنطق. فابن النديم<sup>(٢)</sup> يقول "وكان قدامة أحد البلغاء الفصحاء والفلاسفة الفضلاء ومن يشار اليه في علم المنطق" ويقول الحريري<sup>(٣)</sup> "..... ولو أوتي بلاغة قدامة" والمطرزي<sup>(٤)</sup> يقول "هو أبو الفرج قدامة ... المضروب به المثل في البلاغة ... وقيل هو أول من وضع الحساب" ويقول ياقوت<sup>(٥)</sup> "فقرأ واجتهد وبرع في صناعة البلاغة والحساب وهو لائح على دياجة تصانيفه وإن كان المنطق في ذلك الزمان لم يتحضر تحريره الآن. واشتهر في زمانه بالبلاغة ونقد الشعر وصنف في ذلك كتباً".

(١) Bibl. Geog. Arab. VII., XXII.

(٢) الفهرست ص ١٣٠

(٣) مقدمة «المقامات» .

(٤) الايضاح : الورقة ال ٤٠

(٥) معجم الأدباء : ج ٦ ص ٢٠٤

والحق أن ما وصل إلينا من مصنفات قدامة يدل على تأثيره الشديد بالثقافات الأربع التي كانت تقوم عليها يومئذ المدنية الإسلامية : العربية والفارسية واليونانية والهندية . أما تمكنه من الثقافة العربية فظاهر في كتابيه ( نقد الشعر ) و ( كتاب الألفاظ ) والأول يدل على بصر بالشعر العربي وتذوق له لا نجد له مثيلا فيما وصل إلينا من الكتب السابقة عليه . والثاني ، وقد طبع حديثا بمصر ، يدل على إحاطة تامة بمفردات اللغة العربية ، وعلى ذوق موسيقى في تخير الألفاظ وتأليفها لانهج من توافره لرجل يعد ثاني اثنين وضعا علم البديع ، هما عبد الله بن المعمر وقدامة بن جعفر . وأما تأثيره بالثقافة الفارسية فيؤخذ من تلك الفصول التي عقدها في كتاب ( الخراج ) وجعل موضوعها ما يسميه علماء المسلمين بالأدب السلطانية وهي من قبيل ما كتبه ابن المقفع في ذلك الموضوع نفسه . على أن كتاب الخراج يحوى فوق ذلك فصولا أخرى قيمة في جغرافية الدولة الإسلامية لذلك العهد وخاصة نظمها المالية . وأما تأثيره بالثقافة اليونانية فيظهر واضحاً في كتابي ( نقد الشعر ) و ( نقد النثر ) كما بين الدكتور طه حسين في بحثه المتقدم عند كلامه على هذين الكتابين . وأما تأثيره بالثقافة الهندية فيستفاد من براعته في الحساب براعة جمعت المطرزي يقول "وقيل هو أول من وضع الحساب" .

ولقدامة طريقة في التأليف فذة طريقة تجمع إلى غزارة المادة وعمق التفكير ، حسن الترتيب وسهولة العبارة وإيجازها . وقد بعثه على انتهاج هذه الطريقة قصده في كثير من كتبه إلى أن تكون سهلة التناول والاستظهار على ناشئة الكتاب الذين يعدون أنفسهم لتقليد الأعمال الديوانية . وهو يصرح بذلك في صدر المتن السادسة من ( كتاب الخراج ) فكتبه من قبيل كتب ابن قتيبة ، وإن كان قدامة أروع أسلوباً وأمثل طريقة وأشد تأثيراً بالعلوم الدخيلة في العربية .

كان قدامة وافر العلم متنوعه وكذلك كان إنتاجه العلمي . فابن النديم يحصى من مصنفاته اثني عشر كتابا : (١) كتاب الخراج . (٢) كتاب نقد الشعر . (٣) كتاب صابون النعم . (٤) كتاب صرف المم . (٥) كتاب جلاء المزن . (٦) كتاب درياق الفكر . (٦) كتاب السياسة . (٨) كتاب الرد على ابن المعتز فيما عاب به أبا تمام . (٩) كتاب حشو حشاء الجليس . (١٠) كتاب صناعة الجدل . (١١) كتاب الرسالة في أبي على بن مقلة وتعرف بالنجم الشاقب . (١٢) كتاب نزهة القلوب وزاد المسافر .

على أن هذا الثبت لا يحصر كل تصانيف قدامة ، فالمطرزي يضيف اليه ( كتاب الألفاظ ) . وياقوت يزيد عليه ( كتاب زهر الربيع في الأخبار )<sup>(٢)</sup> ثم أن حاجي خليفة يضيف اليه تفسيراً لبعض مباحث أرسطو<sup>(٣)</sup> . فهل نأخذ من ذلك الاستدراك المتتابع أنه ربما كانت لقدامة مؤلفات أخرى ضاعت ونسيت نفس أسمائها ؟ مهما يكن من شيء فيلبنى ألا نتحدثنا هذه الكثرة العديدة لمؤلفات قدامة ، فقد يكون أغلبها مجرد رسائل قصار ، وقد يكون بعضها لأبيه ثم نسب اليه خطأ ، فالأصباحي يقول ( نسخت من كتاب جعفر بن قدامة ) والخطيب البغدادي يقول عن أبيه ( وله مصنفات في صناعة الكتابة وغيرها ) والمطرزي يتحدثنا أن بعضهم يرى أن كتاب ( نقد الشعر ) ليس لقدامة وإنما هو لأبيه جعفر .

ومهما يكن من شيء فليس من بين الكتب المنسوبة في المصادر التي بأيدينا الى قدامة كتاب اسمه ( نقد النثر ) أو ( كتاب البيان ) وهو الذي تولينا نشره هنا . وليس من

(١) "الإصحاح" الورقة ٤٠ ا

(٢) معجم الأدباء ، ح ٦ ص ٢٠٤

(٣) "ولأبي المرح قدامة بن جعفر تسمير بعض المقالة الأولى من كتاب منع الكيان" . كشف

الطوب ح ٣ ص ٦١٩ — ٦٢٠ (طبعة ليبزح ١٨٣٥ — ١٨٥٨ م) .

بينها كذلك كتاب واحد من الكتب الأربعة التي يذكر صاحب (تقد النثر) أنها له ويحيل عليها وهي : (١) كتاب الحجة . (٢) كتاب الإيضاح . (٣) كتاب التعبد . (٤) كتاب أسرار القرآن . وقد رجعت الى ما كتبه المستشرقون في هذا الموضوع فلم أظفر بباطل . فده سلان لم يذكر شيئا عن الكتب المذكورة في مقاله عن قدامة<sup>(١)</sup> المنشور بالمجلة الأسبوعية ، وكذلك ميخائيل الغزيري<sup>(٢)</sup> الذي يخطط في أمر قدامة وكتابه (نقد النثر) ودرنبرغ<sup>(٣)</sup> صاحب فهرس المخطوطات العربية المحفوظة بالاسكوريال لا يقول على كلام الغزيري ويأخذ من العبارة التي على الورقة الأولى من نسخة (كتاب نقد النثر) المحفوظة بالاسكوريال أن مادة (تقد النثر) لقدامة وأن صياغتها لأبي عبد الله محمد بن أيوب ، ويعقب على ذلك بقوله أنه لا يعرف شيئا عن ابن أيوب المذكور ويتابعه في ذلك بروكلمان<sup>(٤)</sup> وهيوار<sup>(٥)</sup> متابعه تامة . بازاء ذلك كله شك الدكتور طه حسين<sup>(٦)</sup> في نسبة الكتاب الى قدامة ، ومن رأيه أنه قد يكون لفيقه شيعي غير معروف ، على أنه قد عهد الى تحقيق هذه المسألة نفا أو إثباتا .

وقبل أن أدلى برأى في هذا الموضوع أقول ان المرحوم العلامة الشيخ محمد محمود الشنقيطي عندما اطلع على كتاب (نقد النثر) بالاسكوريال لم يشك في أنه لقدامة وكتب يقول " كتاب نقد النثر المسمى بكتاب البيان ، مما عني بتأليفه أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادى ، وهو كتاب نفيس ، لا نظيره في فنه ، يحتاج اليه ، وما وقفت عليه بالمشرق . وقد ألف كتابا آخر سماه بنقد الشعر ولكنه بالنسبة لهذا صغير جدا " .<sup>(٧)</sup>

Journal Asiatique, 1862. Série 5. XX, 155, suiv. (١)

Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis. CXLII. (٢)

Derenbourg, Mss. de l'Escurial, I. 147. (٣)

Encyclopédie de L'Islam : Kudūna. (٤)

Littérature Arabe 294-295 (٥)

أهاربحة السابق في البيان العربي ، ص ٢٠ (٦)

أسرار تقريره رقم ٢٤٣ (مكتبات) بدار الكتب المصرية ص ١١ (٧)

أما نحن فبعد طول البحث ثبت عندنا أن الكتاب المذكور لقدامة كما جاء على الورقة الأولى منه . ودليلا على ذلك ما يأتي :

(أولا) أن الكتاب لا بد أن يكون قد كتب في عصر قدامة (٢٧٥ - ٣٣٧هـ)، فأسلوبه وطريقته وروحه الفلسفي اليوناني ، كل ذلك يشير في جلاء ووضوح الى أنه من آثار القرن الرابع وليس من آثار أى عصر سابق عليه . ثم أنه ليس من بين الأعلام الكثيرة الواردة به علم واحد يمكن أن يقال أنه متأخر عن عصر قدامة تأخرا يذكر .

(ثانيا) ان المقارنة الموضوعية بين كتابي ( نقد النثر ) و ( نقد الشعر ) ترى تقاربا عجيبا في كثير من المعاني فضلا عن طريقة التعبير عنها، مما يرجح أن الكتابين صادرا عن أصل واحد، ولاهمية هذا التقارب نورد ما يأتي على سبيل المثال :

( ١ ) يعرف قدامة الشعر في كتابه ( نقد الشعر ) فيقول<sup>(١)</sup> ( ... أنه قول موزون مقفى يدل على معنى فقولنا "قول" دال على أصل الكلام الذى هو بمنزلة الجنس للشعر . وقولنا "موزون" ، يفصله مما ليس بموزون إذ كان من القول موزون وغير موزون ، وقولنا "مقفى" ، فصل بين ما له من الكلام الموزون قواف وبين ما لا قوافي له ولا مقاطع ، وقولنا "يدل على معنى" ، يفصل ما جرى من القول على قافية وزن مع دلالة على معنى مما جرى على ذلك من غير دلالة على معنى ) وجاء في تعريف البلاغة في كتاب (نقد النثر)<sup>(٢)</sup> ( ... وحدها عندنا أنه القول المحيط بالمقصود مع اختيار الكلام ، وحسن النظام ، وفصاحة اللسان . وإنما أضفنا الى "الاحاطة بالمعنى" "اختيار الكلام" ، لأن العامى قد يحيط قوله بمعناه الذى يريده إلا أنه بكلام مردول من كلام أمثاله ، فلا يكون موصوفا بالبلاغة ، وزدنا "فصاحة اللسان" لأن الأعجمى والهمنان قد يبلغان

(١) نقد الشعر ص ٣ (طبع الحواشي) .

(٢) نقد النثر ص ٦٦



مرادها بقولها فلا يكونان موصوفين بالبلاغة . وزدنا "حسن النظام" ، لأنه قد يتكلم الفصيح بالكلام الحسن الآتي على المعنى ولا يحسن ترتيب ألفاظه وتصيير كل واحدة منها مع ما يشاكلها فلا يقع ذلك موقعه) . وهذه العبارة الأخيرة تتفق مع موضوع (كتاب الألفاظ) لقدامة كل الاتفاق .

(٢) يصوب قدامة في (نقد الشعر)<sup>(١)</sup> امرأ القيس حين قال :

فلو أن ما أسمى لأدنى معيشة      كفاًني ولم أطلب قليل من المال  
ولكنما أسمى لمجد مؤئل      وقد يدرك المجد المؤئل أمثالي  
مع قوله في موضع آخر :

فتماًلاً بيننا أقطاً وسمناً      وحسبك من غنى شيع ورئ

فيقول (فان من عابه زعم أنه من قبيل المناقضة حيث وصف نفسه في موضع بسمو الهمة وقلة الرضا بدنى المعيشة، وأطرى في موضع آخر القناعة وأخبر عن اكتفاء الإنسان بشعبه وره) ويمضى في تصويب امرئ القيس وتبرئته من التناقض حتى يقول (لأن الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقاً، بل إنما يراد منه إذا أخذ في معنى من المعاني كأنما كان أن يجيده في وقته الحاضر، لا أن ينسخ ما قاله في وقت آخر) وجاء في (نقد النثر)<sup>(٢)</sup> (فأما وضع المعاني في مواضعها التي تليق بها، فكقول امرئ القيس في عنفوان أمره وجدة ملكه :

فلو أن ما أسمى لأدنى معيشة      كفاًني ولم أطلب قليل من المال  
ولكنما أسمى لمجد مؤئل      وقد يدرك المجد المؤئل أمثالي

فوضع طلب الرفعة وسمو المنزلة موضعها اذ كان ملكاً، لأن ذلك يليق بالملك، ثم وضع القناعة لما زال عنه ملكه وصار كواحد من رعيته لأن ذلك أولى بمن هذه منزلته، فقال :

(١) نقد الشعر ص ٥ - ٦ (طبع الجواث) .

(٢) نقد النثر ص ٨١

ألا إلا تمكن أبل فمعزى كأن قرون جلتها العصي  
إذا ما قام حالها أرنت كأن الحى بينهما نبي  
فتملأ بيتنا أقطا وسمنا وحسبك من غنى شبع وري

(٣) يقول قدامة في (نقد الشعر)<sup>(١)</sup> في جواز الاختراع والوضع (فانى لما كنت أخذنا في معنى لم يسبق اليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدل عليها احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها وقد فعلت ذلك والأسماء لا منازعة فيها اذ كانت علامات ، فان قنع بما وضعته من هذه الأسماء ، وألا فليخترع كل من أبى ما وضعته منها ما أحب فانه ليس ينازع في ذلك) وجاء في (نقد النثر)<sup>(٢)</sup> (وكل من استخرج علما أو استنبط شيئا وأراد أن يضع له اسما من عنده ويواطئ عليه من يخرجه اليه ، فله أن يفعل ذلك ... وقد ذكر أرسطاطاليس ذلك وذكر أنه مطلق لكل أحد احتاج الى تسمية شيء ليعرفه به أن يسميه بما شاء من الأسماء) .

(٤) يقول قدامة في (نقد الشعر)<sup>(٣)</sup> في تفضيل الغلو في الشعر على الاعتدال (فلنرجع الى ما بدأنا بذكره من الغلو والاقتصار على الحد الأوسط ، فأقول أن الغلو عندى أجود المذهبيين وهو ما ذهب اليه أهل الفهم بالشعر والشعراء قديما ، وقد بلغني عن بعضهم أنه قال أحسن الشعر كذبه ، وكذا نرى فلاسفة اليونانيين في الشعر على مذهب لغتهم) وجاء في (نقد النثر)<sup>(٤)</sup> (وللشاعر أن يقتصد في الوصف أو التشبيه أو المدح أو الذم ، وله أن يبالغ ، وله أن يسرف حتى يناسب قوله المحال ويضاهيه ، ولا يستحسن السرف والكذب والأحالة في شيء من فنون القول

(٢) نقد النثر ص ٦٤

(١) نقد الشعر ص ٦

(٤) نقد النثر ص ٧٩

(٣) نقد الشعر ص ١٩

إلا في الشعر . وقد ذكر أرسطاطاليس الشعر فوصفه بأن الكذب فيه أكثر من الصدق، وذكر أن ذلك جائز في الصناعة الشعرية) .

نكتفي بهذا القدر من المقارنة ، ثم نحيل القارئ على ما يقول قدامة في (نقد الشعر)<sup>(١)</sup> عن الاستحالة والمناقضة في الشعر، وعلى ما جاء في (نقد النثر) عن الخلاف والمناقضة عند المتكلمين ؛ فسيجد القولين يكادان يكونان شيئا واحدا . وعندى أن كلام قدامة في (نقد الشعر) لا يختلف في جوهره عما جاء عن المنظوم في (نقد النثر) وليس الفرق بينهما إلا فرق ما بين الإيجاز والتفصيل في الموضوع الواحد .

هذا ولا تنأت المقارنة بين (نقد النثر) وبين كتابي (الخراج) و (الألفاظ) لاختلاف موضوعاتها ومع ذلك لا يعدم قارئها شاهدا على أنها كلها صادرة عن قلم واحد، فتعريف قدامة للكتابة في أول المنزلة السابعة من كتاب (الخراج) إنما هو من قبيل تعريفه الشعر في (نقد الشعر) والبلاغة في (نقد النثر)<sup>(٢)</sup>، ثم أن إشارته في (نقد النثر)<sup>(٣)</sup> إلى التحلية التي يستعملها الكتاب في تعريف الأشخاص تشير إلى كلامه على هذا الموضوع تفصيلا في كتاب (الخراج)<sup>(٤)</sup>، كما أن جعله "حسن النظام" شرطا في البلاغة<sup>(٥)</sup> يشير إلى موضوع كتاب (الألفاظ) .

لذلك كله نعتقد أن مؤلف (نقد النثر) هو نفس مؤلف كتب (الخراج) و (نقد الشعر) و (الألفاظ)، هو قدامة بن جعفر .

بقيت ثلاثة أسئلة يجب الجواب عنها :

أولا — كيف عرف الكتاب (نقد النثر) مع أن اسمه الحقيقي (كتاب البيان)؟

(١) نقد الشعر ص ٧٩ (٢) نقد النثر ص ١٠٧ — ١٠٨

(٣) نقد النثر ص ٦٦ (٤) نقد النثر ص ١٨

(٥) كتاب الخراج، صدر المنزلة الخامسة . (٦) نقد النثر ص ٦٦

ثانياً - بم نفسر عدم ذكر كتب (الجمعة) و (الايضاح) و (التعبد) و (أسرار القرآن) ضمن ما ورد من كتب قدامة بالمصادر التي بأيدينا ؟  
ثالثاً - من أبو عبد الله محمد بن أيوب المذكور على الورقة الأولى من النسخة الخطية ؟ وهل له صلة بقدامة أو بالكتاب مطلقاً ؟

نجيب عن السؤال الأول بأن الاسم الحقيقي للكتاب هو من غير شك (كتاب البيان) كما جاء بالورقتين الأولى والأخيرة من النسخة الخطية، وأن قدامة وضعه على سبيل المعارضة لكتاب (البيان والتبيين) للجاحظ والاستدراك به عليه وقد صرح بذلك في مقدمته<sup>(١)</sup>، وليكون كتباً سهل التناول على ناشئة الكتاب ؛ وأن غلبة اسم (نقد النثر) عليه إنما ترجع الى أن كلام المؤلف على (المنثور) أطول وأجود فصول الكتاب من غير نزاع . وربما كان (كتاب الجدل) الذي ينسب إليه صاحب الفهرست عبارة عن الفصلين اللذين عقدهما فيه قدامة بعنوان (باب فيه الجدل والمجادلة) و (باب فيه أدب الجدل) واللذين هما خير مصداق لقول ابن النديم عن قدامة (... ممن يشار إليه في علم المنطق) . ومما هو جدير بالذكر في هذا المقام أن نسختي (نقد النثر) و (نقد الشعر) الخطيتين المحفوظتين بالأسكوريال بمجموعتان في مجلد واحد وأن الأولى دون الثانية، هي التي تحمل اسم قدامة<sup>(٢)</sup> .

ونجيب عن السؤال الثاني بأننا نرى أن الكتب الأربعة المذكورة إما أن تكون قد ضاعت وفات المؤرخين ذكرها، كما فات ابن النديم ذكر كتاب (زهرة الرياض) وكما فات ياقوت ذكر كتاب (الألغاز) أو أنها مجرد فصول وردت في كتب قدامة . وسواء أصح هذا التقدير أم ذاك فقد أفادت الكتب المذكورة قدامة النصراني الأصل والنشأة قبولا لدى صليحاء المسلمين، تدل عليه العبارة الواردة بالورقة الأولى من (نقد النثر) وهي (رضى الله عنه وأرضاه) .

(١) نقد النثر ص ١

(٢) أنظر فهرس درنيورغ رقم ٢٤٢ ح ١

وأما أبو عبد الله محمد بن أيوب، فقد رأينا أن خلاصة رأى المستشرقين فيه ما يراه درنبورغ من أنه كان تلميذا لقدامة، وأنه أخذ عنه مادة الكتاب، ثم تولى هو صياغتها. وقد تبين لي أن درنبورغ لم يستمد رأيه هذا من مصدر قديم، وأنه إنما أخذه من ظاهر العبارة الواردة بالورقة الأولى من الكتاب وهي (كتاب نقد النثر، مما عني به أبو الفرج قدامة بن جعفر البغدادي، رضى الله عنه وأرضاه، للشيخ الفقيه المكرم أبي عبد الله محمد بن أيوب بن محمد، نفعه الله به، وهو الكتاب المعروف بكتاب البيان) فقد ظن أن كلمة (للفقيه) متعلقة بكلمة (عني) مع أن اللام في الكلمة الأولى تفيد الملك، بمعنى أن نسخة الكتاب لأبي عبد الله المذكور. ولا أدل على ذلك من قول الكاتب (للشيخ الفقيه المكرم ... نفعه الله به) هذا وليس بالكتاب على الإطلاق شيء يفيد أن مؤلفه أو محضره أندلسي.

ومبلغ الرأى عندي في ابن أيوب المذكور أنه فقيه أندلسي من أهل القرن السابع الهجري على أكثر تقدير. والقرينة على ذلك أمران: (١) تصدير اسمه بكلمة (الفقيه) على عادة علماء الأندلس والمغرب، وهو اصطلاح يقابله عند المشاركة لفظ (الامام) و(العالم). (٢) كنيته بأبي عبد الله، وهي كنية شاعت في الأندلس في عصورها الأخيرة. وأما أنه من أهل القرن السابع على أكثر تقدير فالقرينة عليه شيان كذلك: (١) خط نسخة الكتاب فهو يشبه خط الكتب العربية الأندلسية التي كتبت في الزمن المذكور، وذلك من حيث رسم الحروف وأعجامها، ثم أسلوب الدعاء الوارد في آخر النسخة المخطوطة، فهو من قبيل الأدعية والاستغفارات الدينية التي شاعت في العصور الإسلامية المتأخرة.

### ٣

ونورد هنا كلمة وجيزة عن النسخة التي اعتمدنا عليها في نشر هذا الكتاب. فهي النسخة المخطوطة المحفوظة بمكتبة الاسكوريال تحت رقم ٢٤٣ من فهرس درنبورغ. وهي النسخة الخطية الوحيدة لهذا الكتاب في العالم فيما نعرف، وقد

أحضرت صورتها من أسبانيا في خريف عام ١٩٢٩ . وهي مكتوبة بالخط المغربي وعدد أوراقها ٥٧ ورقة ، وليس بها تاريخ كتابتها للأسف ، غير أنى أريج كما بينت من قبل أنها كتبت في القرن السابع الهجرى ، وقد ذكر على الورقة الأولى منها أنها صارت الى ملك أمير المؤمنين عبد الله الحسنى صاحب مراکش أى في القرن العاشر الهجرى . ويظهر أنها نقلت هى ونسخة ( نقد الشعر ) عن النسخة التى جلبت من المشرق الى الأندلس فى أواخر القرن الرابع على عهد الحكم المستنصر الذى كان جماعة للكتب القيمة .

#### ٤

وعند ما قررت لجنة النشر بالجامعة المصرية طبع هذا الكتاب ، تولينا ضبطه وترقيمه وفهرسته ، وبهذه المناسبة أسدى خالص الشكر الى حضرة عبد الرحيم محمود افندى المصحح بدارالكتب المصرية ، فهو الذى تولى ضبط ماورد فى الكتاب من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، كما أسديه الى حضرة محمد نديم افندى ملاحظ مطبعة دار الكتب المصرية ، فقد حرص على أن تطبع المقدمة الفرنسية بالمطبعة المذكورة على صعوبة طبع الحروف العربية بالرسم الافرنجى الذى اصطلح عليه المستشرقون .

وقد أثبتنا بهامش النسخة المطبوعة ما يقابل صفحاتها من أوراق النسخة المخطوطة تيسيرا للمراجعة والمقابلة على من يريد هما . وقد اترضنا بالنسخة الأصلية كثير من الألفاظ المحذوفة والمصحفة ، فإ اهتمدنا فيه الى وجه الصواب أثبتناه فى المتن مصححا ونهنا عليه فى الهامش ، وما استعصى ، أبقياه على حاله وأشرنا اليه فى الهامش بعبارة ( كذا بالأصل ) .

وبعد ، فنحن نعتقد أننا بما تجشمتنا من جهد فى نشر هذا الكتاب قد أحيينا أثرأ قيا من آثار السلف نرجو أن يم فقهه إن شاء الله ما  
القاهرة فى شعبان سنة ١٣٥١ هـ . ( ديسمبر سنة ١٩٣٢ م ) .

(١) تولى من عام سنة ٩٦٥ الى عام ٩٨١ هـ .



نقد النثر

—









# بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم . إن أولى ما افتتح به اللبيب كتابه ،  
وابتداؤه بالأديب خطابه ، ما افتتح الله به القرآن ، وجعله آخر دعوى أهل الإيمان .  
فالحمد لله شكرا لنعمته ، واعترافا بمتته . وصلى الله على محمد وعترته ، والأخير  
من ذريته .

وأما بعد ، فإنك ذكرت لى وقوفك على كتاب عمرو بن بحر الجاحظ الذى سماه  
”كتاب البيان والتبيين“ وأنت وجدته إنما ذكر فيه أخبارا متخلّة ، وخطبا متخبة ،  
ولم يأت فيه بوصف البيان ، ولا أتى على أقسامه فى هذا اللسان ؛ وكان عند ما وقفت  
عليه ، غير مستحق لهذا الاسم الذى نسب اليه . وسألتنى أن أذكر لك جملا من أقسام  
البيان ، آتية على أكثر أصوله ، محيطة بجاهير فصوله ، يعرف بها المبتدئ معانيه ،  
ويستغنى بها الناظر فيه ؛ وأن أختصر لك ذلك لئلا يطول له الكتاب ؛ فقد قيل  
”إن الإطالة أكثر أسباب الملالة“ ؛ فتناقلت عن إجابتك إلى ما سألت ، لما قد  
حدّثت منه وجهت عنه العلماء من التعرض لوضع الكتب ، إذ كانت نتائج  
اللب ؛ وكان المتجاسر على تأليفها إنما يبدى صفحة عقله ، وبين عن مقدار علمه

وجهله . ثم رأيت حق الصديق عند العلماء فوق حق الشقيق ؛ ووجدتهم يعملون الإخوان من عدد الزمان . فقال علي عليه السلام : «المرء كثير بأخيه» . وسئل بعضهم فقيل له : أيما أحب إليك أخوك أم صديقك ؟ فقال : إنما أحب أخى إذا كان صديق . وقال قائلهم : «الإخاء الصادق أقرب من النسب الشائب» . وقال بعض الفلاسفة : «الأصدقاء نفس واحدة في أجساد متفرقة» . وقال علي رضوان الله عليه : «ثلاثة لا يعرفون إلا في ثلاثة مواطن : لا يعرف الشجاع إلا عند الحرب ، ولا يعرف الحليم إلا عند الغضب ، ولا يعرف الصديق إلا عند الحاجة» . فلما تذكرت ذلك وتدبرته تحملت لك تأليف ما أحبهته ورسمته ، على علم منى بأن كتابي<sup>(١)</sup> لا بد أن يقع في يد أحد رجلين : إما عاقل يعلم أن الصواب قصدى والحق إرادتى ، وأن نية الرجل أولى به من عمله ، فيتعمد سهوا إن وقع منى ، ويفتقر زللا إن صدر عنى ، ويعود بفضل حابه على زلى ، ويصلح عمله خطئى ، فقد وجب ذلك عليه لى ، لاعترافى قبل اقترافى ، وإقرارى بالتقصير الذى ركب فى جيلة مثلى ؛ وإما جاهل أحب الأشياء إليه عيب ذوى الأدب والنسج إلى تهجينهم وذكر مساوئهم ، وذلك لمنافرتة إياهم وبعد شكله من أشكالهم . ومن أراد عيبا وحده . ومن خفص عن عثرة لم يعدمها . وكان يقال : «من حسد إنسا اغتابه ، ومن قصر عن شيء عابه» . ولذلك قيل : «من جهل شيئا عاداه» . وقال علي رضوان الله عليه «عداوة الجاهل للعلم على قدر قلة انتفاعه به» . وقال الشاعر :

وأسرع ما علمت بظهور غيب على عيب الرجال دوو العيوب

ويروى :

... .. بظهر غيب \* إلى ذكر العيوب ذوو العيوب

فن كانت هذه حاله ، كان اللبيب حقيقا بترك الحفل به ، وقلة الاكتراث له .  
وقد ذكرت في كتابي هذا جملا من أقسام البيان ، وقرأ من آداب حكام أهل  
هذا اللسان ، لم أسبق المتقدمين إليها ، ولكني سرحت في بعض قولي ما أجملوه ،  
واختصرت في بعض ذلك ما أطلوه ، وأوضعت في كثير منه ما أوعروه ، وجمعت  
في مواضع منه ما فزقوه ، ليخفف بالاختصار حفظه ، ويقرب بالجمع والإيضاح فهمه .  
وما توفيق إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .



وأما بعد ، فإن الله خلق الإنسان وفضله على سائر الحيوان وأنطق بذلك القرآن ،  
فقال عز وجل : <sup>(١)</sup> (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ  
وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) . وإنما فضله على سائر أهل جنسه بالعقل  
الذي به فرق <sup>(٢)</sup> بين الخير والشر ، والنفع والضر ، وأدرك به ما غاب عنه وبعد منه .  
والدليل على أن الله عز وجل إنما فضل الإنسان بالعقل دون غيره ، أنه لم يخاطب  
إلا من صح عقله واعتدل تمييزه ، ولا جعل الثواب والعقاب إلا لهم ، ووضع التكليف  
عن غيرهم من الأطفال الذين لم يكمل تمييزهم والمجانين الذين فقدوا عقولهم . فالعقل



(١) أورد المؤلف كثيرا من الآيات القرآنية في أثناء هذا الكتاب فوجدنا فيه بعض التحريف فاشناه

كما هو وارد في المصحف الشريف من عرنا به على مواضع التحريف .

(٢) في الأصل ( الذي به فرق به ) تكرر « به » .

حجة الله على خلقه، والدليل لهم إلى معرفته، والسبيل إلى نيل رحمته . وقد أتت الرواية : "إن الله عز وجل لما خلق الخلق ثم العقل بعدهم، استنطقهم قال: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، فقال: وعزني وجلالي ما خلقت خلقا هو أحب إليّ منك ولا أكملتك إلا فيمن أحب، أما إني إياك آمر وأنهى، وإياك أطع وأطيع، وبك آخذ وبك أعطي". وروى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لهشام: "يا هشام إن الله مُحِيتٌ: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل، وأما الباطنة فالعقل". وعنه عليه السلام أنه قال: "حجة الله على العباد النبي، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل". ولولا العقل الذي بان به ذوو التمييز من ذوى الجهل، لما كان بين الإنسان وبين سائر الحيوان فرق في تولد ولا نمو، ولا حركة ولا هدوء، ولا أكل ولا شرب، لأن سائر البهائم شركاؤه في ذلك . فبالعقل إذا تنال الفضيلة، وهو عند الله أقرب وسيلة .

## باب قسمة العقل

والعقل ينقسم قسمين : موهوب ومكسوب . فالموهوب : ما جعله الله في جبهة خلقه ، وهو الذى ذكره في كتابه حيث يقول : ﴿ وَاللَّهُ أَنْزَلَكُمْ مِنْ بُطُونِ أَمْهَانِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ . وقد فضل الله في هذه الموهبة بعض خلقه على بعض على مقدار علمه فيهم كما فضل بعضهم على بعض في سائر أخلاقهم وأفعالهم، فقال : ﴿ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلْطَانًا

وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ) . وإنما فعل الله ذلك للصِّلحة لهم . ونحن نبين الصِّلحة في ذلك ووصفه فيما نُسألف من كتابنا هذا اذا صرنا اليه .

﴿٥﴾

والمكسوب : ما أفاده الانسان بالتجربة والعبر، وبالأدب والنظر، وهو الذى ندب الله عز وجل اليه فقال: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ . وجعل من أعطاه العقل الغريزى ثم أهمله وترك شحذه بالأدب والتفكر والتمييز والتدبر كالأنعام، وعرفنا أن مصيرهم الى النار، فقال : ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ . إلا أن العقل الموهوب أصل — والموهوب القطب — والمكسوب فرع . والأشياء بأصولها، فاذا صح الأصل صح الفرع، وإذا فسد فسد . وقد شبه بعض القدماء العقل الغريزى بالبدن وشبه المكتسب بالغذاء ، فكما أن الغذاء لا يستحيل إلا بالأبدان المحيلة له ولا ينفع إلا بمحصوله فيها، فكذلك العقل المستفاد بالأدب لا يتم إلا بالعقل الغريزى . وكما أن البدن إذا عديم الغذاء لم يكن له بقاء، فكذلك العقل الغريزى اذا عدم الأدب . واذا صح العقل الموهوب كان بمنزلة الصحيح الذى يستمرئ الغذاء ويتنفع به . واذا فسد كان بمنزلة البدن المريض الذى لا يشتهى الغذاء؛ وان حمل منه عليه ما لا تدعو طبيعته اليه كان زائدا في مرضه واستحال الى الداء الذى هو الغالب عليه . ولذلك قيل: "إن الأدب يذهب عن العاقل السكر ويزيد الأحمق سكرًا" . وقال الله عز وجل: ﴿رَقُلْ هُوَ الَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ



عَلَيْهِمْ عَمَى أُولَئِكَ يَتَدَوَّنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ) . وأحمد الناس عند الحكمة أحصاهم عقلا  
وأكثرهم علما وأدبا . وقد قال الله عز وجل : (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ  
الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ) . وقال : (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) .  
وقال : (يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ) . وأخبر بعاقبة من أهمل  
نفسه وضيع عقله فقال عز وجل : (وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ  
السَّعِيرِ) . فاعترفوا بذنوبهم فسحقا لأصحاب السعير) . فمن لم يتفكر بقلبه وينظر بعقله ،  
لم ينتفع بهذا الجوهر الشريف الذي وهبه الله عز وجل له . وإلى التفكير ندب الله  
عباده وبالاختبار أمرهم ، فقال : (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضَ ... الْآيَةَ) . (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا يَصَاحِبُهُمْ مِنْ جِنَّةٍ) . وقال : (فَاعْتَبِرُوا  
يَا أُولِي الْأَبْصَارِ) . وقال : (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ) . وروى في الخبر : "فكرة  
ساعة خير من عبادة سنة" . وروى عن الصادق عليه السلام في كلام له : "ولكل  
شيء دليل ، ودليل العقل الفكر ، ودليل الفكر الصمت" . بالفكر والاعتبار ، يُتَقَى  
الزلل والعتار ، وبالتجارب ، تعترف العواقب وتدفع النوايب . فإذا تفكر الإنسان  
وتدبر ونظر واعتبر وقاس ما يدلله عليه فكره بما جربه هو ومن قبله ، تبين له ما يريد  
أن يتبينه ، وظهر له معناه وحقيقته . وقد ذكر الله عز وجل البيان وامتدحه وامتدح  
بأنه علمه الإنسان ، فقال عز وجل : (الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ  
الْبَيَانَ) . وجعله (أعنى كتابه) ، تليها لكل نبيء وجعله قرآنا ، وجعل رسله مبينين  
لخلقهم ، فقال عز وجل : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) .  
وقال : (الر . تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ) . وقال : (رَأَيْتُ لَكُمْ الدَّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ  
رَسُولٌ مُبِينٌ) .

## باب فيه ذكر وجوه البيان

والبيان على أربعة أوجه ، فنه بيان الأشياء بذواتها وإن لم تُن بلغاتها ، ومنه البيان الذى يحصل فى القلب عند إعمال الفكرة واللب ، ومنه البيان الذى هو نطق باللسان ، ومنه البيان بالكاتب الذى يبلغ من بعد أو غاب .

فالأشياء تبين للناظر المتوهم والعاقل المتبين بذواتها وبمعجيب تركيب الله فيها وآثار صنعته فى ظاهرها ، كما قال عز وجل : ﴿ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ ﴾ . وقال : ﴿ وَلَقَدْ تَرَكَّا مِثَآءَ بَيْتِنَا لِقَوْمٍ يُعْقِلُونَ ﴾ . ولذلك قال بعضهم : قل للأرض من شق أنهارك ، وغرس أشجارك ، وجنى ثمارك ، فإن هى أجابتك حواراً وإلا أجابتك اعتباراً . فهى وإن كانت صامتة فى أنفسها فهى ناطقة بظاهر أحوالها . وعلى هذا النحو استنطق العرب الريع وخاطبت الطلل ، ونطقت عنه بالحواب ، على سبيل الاستعارات فى الخطاب . وقد قال الله عز وجل فى هذا المعنى : ﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِن قَبْلِهِمْ ﴾ . وقال الشاعر :

يا ربيع بَشْرَةٍ بالحناب تكلم      وأين لنا خبراً ولا تستعجب  
مالى رأيك بعد أهلك موحشاً      خلقاً كحوض الباقر المهتم

فاستنطق ما لا ينطق بلسانه ، لأن أحواله مظهرة لبيانه . وقال آخر ، وأجاب عن صامت خير عجيب ، لما ظهر من حاله للقلوب ، :

فأجهشت للتوباد حين رأيته      وكبر لارحم حين رآنى  
فقلت له أين الذين عهدتهم      حواليك فى عيش وخير زمان

فقال مَضَوْا واستودعوني ديارهم وَمَنْ ذا الذى يبق على الحدّثان

ولمّا تعبر هذه الأشياء لمن اعتبرها، وتبين لمن طلب البيان منها، ولذلك جعل الله الآية لمن توسم وتضكر، وعقل وتذكر، فقال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ و﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ و﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ و﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾. فهذا وجه بيان الأشياء بذواتها لمن اعتبر بها وطلب البيان منها.

فاذا حصل هذا البيان للتفكر صار طالبا بمعانى الأشياء، وكان ما يعتقد من ذلك بيانا ثانيا غير ذلك البيان وخص باسم «الاعتقاد». ولما كان ما يعتقد الانسان من هذا البيان يحصل فى نفسه غير متعده إلى غيره، وكان الله عز وجل قد أراد أن يُتم فضيلة الانسان، خلق له اللسان وأنطقه بالبيان، فخر به عما فى نفسه من الحكمة التى أفادها والمعرفة التى اكتسبها، فصار ذلك بيانا ثالثا أوضح مما تقدمه وأعم نفعا، لأن الانسان يشترك فيه مع غيره، والذى قبله إنما ينفرد به وحده. إلا أن البيانين الأولين بالطبع فلا يتغيران، وهذا البيان والآتى بعده بالوضع فهما يتغيران بتغير اللغات، ويتباينان بتباين الاصطلاحات. ألا ترى أن الشمس واحدة فى ذاتها، وكذلك هى فى اعتقاد العربى ثم العجمى، فاذا صرت إلى اسمها وجدته فى كل لسان. من الألسن بخلاف ما هو فى غيره، وكذلك الكتاب، فان الصور والحروف تتغير فيه بتغير لغات أصحابه وان كانت الأشياء غير متغيرة بتغير الألسن المترجمة عنها.

ولشرف البيان وفضيلة اللسان قال أمير المؤمنين عليه السلام: «المرء مخبوء تحت لسانه فاذا تكلم ظهر». وهذا من أسرف الكلام وأحسنه وأكثره معنى

وأخصره، لأنك لا تعرف الرجل حتى معرفته إلا إذا خاطبته وسمعت منطقته. ولذلك قال بعضهم وقد سئل "في كم تعرف الرجل؟" قال : « أن سكت فتي يوم وأن نطق فتي ساعة » . وقال بعض الحكماء : « إن الله عز وجل أعلى درجة اللسان على سائر الجوارح وأنطقه بتوحيده » . وقال الشاعر :

وهذا اللسان يريد العوا      د يدل الرجال على عقله

وقال الآخر :

وكأن ترى من مُعِجٍ لك صاميت      زيادته أو نقصه في التكلم

واللسان هو ترجمان اللب و يريد القلب والمبين عن الاعتقاد بالصحة أو الفساد وفيه الجمال، كما قال الله عز وجل : (وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ) . وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم وقد سأله العباس رضى الله عنه بعرفة فقال : فيم الجمال يا رسول الله ؟ فقال : « في اللسان » . إلا أنه لما كان القص للناس شاملا، وأجهل في أكثرهم فاشيا، وكان كثير منهم يسرع إلى القول في غير موضعه، ويُعَجَب بما ليس بمعجب من منطقته، احتاطت العلماء على الدهماء بأن أمروهم بالصمت، وهدحوه عندهم، وأعلموهم أن الخطأ في السكوت أيسر من الخطأ في القول، وقالوا كلهم : « عثرة اللسان لا تستقال » ، وقال الشاعر :

وجرح اللسان بجرح اليد

وقال آخر :

يموت الفتي من عثرة بلسانه      وإيس يموت المرء من عثرة الرجل<sup>(١)</sup>

(١) برامش الأصل إزاء هذا البيت : تمامه :

عثرته من يده ترى برأسه      وعثرته الرجل يرى على مهله

ثم أراء هذه الأسطر بالأصل حاشية غير واضحة .

وعرفهم أن الفائدة في الصمت لصاحبه ، والفائدة في النطق لغيره . وقال بعضهم وقد سئل عن لزومه الصمت فقال : « أسكت لأسلم وأصمت لأعلم » .

وقيل : « الصمت حُكْمٌ وقليل فاعله » . وقال أمير المؤمنين عليه السلام : « من كثر كلامه كثرت سقطه » ، قال : وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « وهل يكبّ الناس على مناخرهم في نار جهنم إلا حصائد ألسنتهم » . وقال بعض الفلاسفة لرجل سمعه يكثر الكلام : « يا هذا أنصف أذنك من لسانك ، فأنما جعل لك أذنان ولسان واحد لتسمع أكثر مما تقول » . وقال الشاعر :

وفي الصمت سرٌّ للغيِّ وإنما . فضيحةٌ لب المرء أن يتكلما

وكل هذا إنما أرادوا به حجر الناس عن الكلام فيما لا يعلمون والتسرع إلى إطلاق ما لا يُحْصَلُونَ . وكما أن الصمت في أوقاته وعند الاستغناء عنه حسن ، فإن الكلام في أوقاته وعند الحاجة إليه أحسن . وقد روى عن علي بن الحسين رضي الله عنه قول انتظم معنى ما أرادته العلماء في الطق بأخصر قول وأشبهه بكلام أمثاله ، فقال : « السكوت عما لا يعينك أمثل من الكلام فيه ، والكلام فيما يعينك خير من السكوت عنه » . وحسب الأديب أن يستشعر هذا القول فإنه يهجم به على محاسن الأصرين إن شاء الله .

وقد بصحت الإنسان ويسعمل الكتان للخفاة ، أو رِقبة ، أو إسرار عداوة أو بغضة ، فيظهر في حركاته ولحطانه ما يُبين عن صميمه ويبدى مكنونه ، مثل ما يظهر من الدمع عند فقد الأحبة ، ومن تغير النظر عند معاينة أهل العداوة . ولذلك قال الشاعر :

إِذَا لَقِينَاهُمْ نَمَتْ عَيُونُهُمْ \* وَالْعَيْنُ تَظْهَرُ مَا فِي الْقَلْبِ أَوْ تَصْفَى  
وهذا من بيان الأشياء بذواتها وهو من الباب الأول .

﴿٥٥﴾

ثم إن الله عز وجل لما علم أن بيان اللسان مقصور على الشاهد دون الغائب ،  
وعلى الحاضر دون الغابر ، وأراد تعالى أن يعم بالنفع في البيان جميع أصناف العباد ،  
وسائر آفاق البلاد ، وأن يساوى فيه بين الماضين من خلقه والآتين ، والآخرين  
والأحرين ، ألهم عباده تصوير كلاً منهم بمحروف أصطلحوا عليها ، فخلدوا بذلك علومهم  
لمن بعدهم ، وعبروا به عن ألفاظهم ، ونالوا به ما بعد عنهم ، وكلت بذلك نعمة الله  
عليهم ، وبلغوا به الغاية التي قصدها عز وجل في إفهامهم وإيجاب الحجة عليهم .  
ولولا الكتاب الذي قيد على الناس أخبار الماضين لم تجب حجة الأنبياء على من أقى  
بعدهم ولا كان القل يصح عنهم . ولذلك صارت الأئم التي ليس لها كتاب قليلة  
العلوم والآداب . وقد امتدح الله عز وجل تعليم الكتاب في كتابه وبين احتجاجه على  
الناس فقال : ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ . وقال  
عز وجل : ﴿ أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةٌ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى ﴾ . وقال : ﴿ إِنَّا نُوْنِي بِيكْتَابٍ  
مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ أَنَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ .

وكل هذه الأقسام التي ذكرناها من البيان لا تخلو من أن تكون ظاهرة  
جليية أو باطنة خفية ؛ وذلك لما دبره الله عز وجل في هذا من الحكمة  
والدلالة عليه ، لأنه جعل بعض خلاقه محتاجاً إلى البعض ؛ فالظاهر محتاج  
إلى الباطن لأنه معنى له ، والباطن محتاج إلى الظاهر لأنه دليل عليه .  
وكذلك سائر مصنوعات الله عز وجل محتاج بعضها إلى بعض ، ليعلم الإنسان  
أنه ليس يستغنى شيء بنفسه ويقوم بذاته غير الله تعالى ، وكل ما سواه

فانما هو بغيره . ولو جعل تبارك وتعالى الأشياء كلها ظاهرة لتساوى الناس في العلم ولم يتفاضلوا فيه . وفي تساوى الناس ، حتى لا يكون فيهم رؤساء متبعون وأتباع مطيعون ، بوارهم . وقد قيل : " لا يزال الناس بخير ما تباينوا ، فإذا تساوا هلكوا " . وعلى ما قلناه دبرهم . وقال في كتابه : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ... ﴾ إلى آخر الآيات ، بفعل علم آدم بما أظهره له وأخفاه عن ملائكته دليلا على فضله ورياسته وأنه المستحق من بينهم ما أفضى إليه من خلقه ، لأن من حكمه ألا يسوى بين العالم وغيره . ولو سوى بين الملائكة وبينه في علم ما علمه إياه لم يكن هناك تفاضل يوجب له المنزلة التي جعلها له . ولو جعل تقدست أسمائه الأشياء كلها خفية لم يكن إلى علم شيء سبيل ولتساوى الناس في الجهل ؛ لكنه بحكمته ومتقن صنعته جعل بعضها ظاهرا مستغنيا بظهوره عن طلبه ، وبعضها باطنا يحتاج إلى إظهاره والفحص عنه ، وجعل الظاهر دليلا على الباطن وسُلما إليه . ولم يقنع من عباده بعلم الظاهر من الأشياء حتى يعرفوا معانيه وباطن تأويله ، وذب من اقتصر على علم ظواهر الأمور دون بواطنها وفي العلم عنهم فقال : ﴿ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ . يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴾ . وشبه من حمل التوراة حمل حفظ أظواهرها من غير تدبر لمعانيها بالجارح ، فقال : ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ﴾ . وقال في ذم قوم : ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِطُوا بِعِلْمِهِ وَلِمَا بَأَنَّهُمْ تَأْوِيلُهُ ﴾ . وقال : ﴿ وَكَذَلِكَ يَمْتَصِّكُ رَبُّكَ وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴾ . وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : " نية المؤمن خير من عمله " ؛ والنية باطنة والعمل ظاهر . ولذلك لم يقنع بعلم الباطن

والعمل به دون الظاهر . وقال عز وجل : ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ﴾ ، وأعلمنا أن بالظاهر تقام الحجة فقال : ﴿ قُلْ سَمِعْتُمْ أَمْ تَنْتَهُنُوا ﴾ .  
 لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ يَظَاهِرُ مِنْ الْقَوْلِ ﴾ . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :  
 " الإيمان عقد بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان " ٤٤ . وليس الإيمان بالنحل ولا بالتمني ، ولكنه ما قر في النفوس وصدقته الأعمال . وذلك لأن النية مغيبة عنا ، وليس يعلمها إلا الله عز وجل وصاحبها ، وإنما يستدل عليها بالقول والعمل .  
 ألا ترى أن الانسان إنما تعرف حكمته الباطنة بما يظهر من صحة قوله وإتقان عمله !  
 وبين في العقل أنه لما كان الظاهر سببا الى الباطن وعلّة لنتيله والوصول اليه [وجب] (١)  
 أن يكون معلقا به وغير منفصل منه ، وأن يكون ما يدرك من فضيلة العلم منسوبا اليهما لاشتراكهما في إيضاحه ؛ لأن العلة بالمعلول تدرك ، والمعلول بالعلّة يوجد ، وألا يكون الأمر كما ظن قوم أرذلوا علم الظاهر وتركوا العلم والعمل به ، وهم مع ذلك مقزون أنهم لا يصلون الى علم الباطن والإيضاح عن حقيقته إلا به . ففعلوا ما لا تدرك الحاجة إلا به غير محتاج اليه ، وهذا هو المحال البين . ولو كان الأمر كما ظنوا لبطلت حقوق الناس وتعطلت تجارتهم وفسدت معاملاتهم وسقطت أخبارهم ، لأنهم إنما يعملون في جميع ذلك على الظاهر دون الباطن ؛ ووضوح هذا يغني عن الإطالة فيه .

(١) زيادة يقتضيا السياق .



## باب

### فيه البيان الأول وهو "الاعتبار"

قد قلنا إن الأشياء تبن بذواتها لمن تبن، وتعبر بمعانيها لمن اعتبر، وإن بعض بيانها ظاهر وبعضه باطن؛ ونحن نذكر ذلك ونشرحه فتقول :

إن الظاهر من ذلك ما أدرك بالحس، كتيبنا حرارة النار وبرودة الثلج عند الملاقة لها، وما أدرك بفطرة العقل التي تساوى العقول فيها مثل تبننا أن الزوج خلاف الفرد وأن الكل أكثر من الجزء . والباطن ما غاب عن الحس واختلفت العقول في إثباته . فالظاهر مستغن بظهوره عن الاستدلال عليه والاحتجاج له لأنه لا خلاف فيه، والباطن هو المحتاج إلى أن يستدل عليه بضرورة الاستدلال، ويعتبر بوجوده المقاديس والأشكال . والطريق إلى علم باطن الأشياء في ذاتها والوقوف على أحكامها ومعانيها، من جنسين، وهما "القياس، والخبر". وسجنا في القياس أن الله قد قاس في كتابه فقال لمن حرم وحل وهو جاحد للربل الذين يأتون بالتحريم والتحليل : ﴿ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا ﴾ . وقال : ﴿ قُلِ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ . فلما لم يمكنهم أن يدعوا أن الله عز وجل شافهم بذلك وكان من قولهم واعتقادهم إبطال الرسل الذين يؤدون عن الله عز وجل أمره، تبن لهم أن الذي شرعوه لأنفسهم ضلال وهتان، من غير حجة ولا سلطان؛ فقال لهم به . أن تبن ذلك منهم : ﴿ قَدْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ . ومن الحديث ما حدث به زببد الإيما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "كل قوم على رقة من أمرهم وهفلة عند أنفسهم يريدون على من سواهم". والحق في ذلك يعرف بالمقايضة عند ذوى الأبواب .

وأما انظر فحجنتنا فيه من الكتاب قول الله عز وجل : ﴿ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ . ﴿ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقرءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ . ولم يكن يأمر بمسألتهم إذا لم نعلم ، إلا وأخبارهم مفيدا علما وتزيلا عنا شكا . ومن الأثر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : "نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأذاها" . وقوله : "لِيُبلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ مِنْكُمْ" . ولم يأمر بذلك إلا وإبلاغ الشاهد الغائب يوجب الجملة ، واستماع الغائب من الشاهد يكسب علما وفائدة .

## باب في ذكر القياس

والقياس في اللغة التمثيل والتشبيه ، وهما يقعان بين الأشياء في بعض معانيها لا في سائرهما ؛ لأنه ليس يجوز أن يشبه شيء شيئا في جميع صفاته ويكون غيره <sup>(١)</sup> . والتشبيه لا يخلو من أن يكون تشبيها في حد أو وصف أو اسم . فالشبه في الحد هو الذي يحكم لشبهه بمثل حكمه إذا وجد ، فيكون ذلك قياسا صادقا وبرهانا واضحا . ٢٧ والشبه في الوصف هو الذي يحكم لشبهه به في بعض الأشياء فيكون صادقا ، وفي بعضها فيكون كاذبا . والشبه في الاسم غير محكوم فيه بشيء إلا أن يكون الاسم مشتقا من وصف ، ونحن نمثل ذلك فتقول : إن حلول الحركة في المتحرك لما كانت حداله وجب أن يكون كل ما حلت فيه الحركة متحركا ، وهذا حق لا مطعن فيه ، فأما السواد الذي هو من أوصاف الحبشى فليس حيث وجدناه حكما لحامله بأنه حبشى ، ومتى قلنا ذلك كما مبطلين ، ولكنا إذا قلنا إن بعض من يوصف بالسواد

(١) في الأصل : « فتكون مرة » ، وظاهر أنه تحريف .

حيثى صدقنا . وأما زيد الذى هو من الأسماء فليس بموجب أن يكون بينه وبين غيره ممن اتفق له هذا الاسم مماثلة ولا مشابهة إلا أن يكون الاسم مشتقا من وصف فيلحق ما شاركه في ذلك الاشتقاق ما يلحقه ، مثل الأبيض الذى يسمى به كل من غلب البياض عليه لأنه مشتق منه . والاشتباه في الأسماء لا يوافق بين معانيها إذا اختلفت ذواتها ؛ فإن الهوى الواقع على هوى النفس مخالف للهواء الذى بين السماء والأرض وإن اتفقا في الاسم ؛ وكذلك اختلاف الأسماء إذا اتفقت المعانى لا يوجب اختلافا في المعنى ، كالنأى والبعء ، وكلاهما واقع على معنى واحد . فمن أراد أن يحكم الأمر في القياس فليصحح الكلام وليتفقد أمر الحد والوصف ويتأمل ذلك تأملا شافيا حتى لا يجعل الوصف الذى يوجب الحكم الجزئى في موضع الحد الذى يوجب الحكم الكلى ، وأن يتثبت في القضاء ولا يجعل في الحكم ، فإن العجل موكل به الزلل . وقد قالت الحكماء : "إن أحد أسباب الخطأ في القضية قصر مدة الروية" . وأكثر من غلط في القياس إنما غلط من سوء التمثيل ومساهمة النفس في ترك التحصيل والمبادرة إلى الحكم بغير روية ولا فكرة .

وليس يجب القياس إلا عن قول يتقدم فيكون القياس نتيجة ذلك ، كقولنا إذا كان الحى حساسا متحركا فالإنسان حى . وربما كان ذلك في اللسان العربى مقدمة أو مقدمتين أو أكثر على قدر ما يتجه من إفهام المخاطب . فأما أصحاب المنطق فيقولون : إنه لا يجب قياس إلا عن مقدمتين لأحدهما بالآخرى نعلق . والقول على الحقيقة كما قالوا . وإنما يكتفى في لسان العرب بمقدمة واحدة على الوسع وعلم المخاطب . والتأنيج : إحداها ما صدر عن قول مُسَلَّم في العقل

(١) لا خلاف فيه فتكون النتيجة عنه برهانا، كقولنا: إذا كان الزوج ماركب من عشرين متساويين فالأربعة زوج . والأخرى ماصدر عن قول مشهور إلا أنه مختلف فيه فتكون النتيجة عنه إقناعا، كقولنا إذا كان حق البارئ عز وجل واجبا علينا لأنه حلة لوجودنا فقد وجب حق الوالد أيضا علينا . وصحة هذه النتيجة انما تقع بالاحتجاج لمقدمتها حتى يعترف بها من لا يعترف ثم تصح . والثالثة ما صدر عن قول كاذب وضع للغاطلة، كقولنا : إن اللصوص يخرجون بالليل للسرقة، ففلان سارق لأنه نخرج بالليل، وهذا باطل، لأن السارق ليس هو سارق من أجل خروجه ولا كل من نخرج بالليل فهو سارق .

و "الحد" مأخوذ من أصل الشيء الذى منه كونه وفصله الذى به ينفصل من غيره . فإن حد الحى هو الجسم الحساس المتحرك، فالجسم أصله، والحساس والمتحرك فصلاه اللذان ينفصل بهما من غيره من الأجسام التى لا تتحرك ولا تمس . وكذلك حد الدار فانه مأخوذ من المدينة والحمة التى هى منهما ومن الجهات التى تنفصل بها من غيرها . وليس يتجه الحكم فى سائر المذاهب على شيء غير محدود ولا منفصل (٢) . ألا ترى أنه متى شهد شاهدان على رجل بحق عند قاض احتيج أن يشهد الشهود بنسبه الذى هو أصله ، وبعينه واسمه اللذين هما فصلاه اللذان ينفصل بهما من غيره، فان عرفوا ذلك وشهدوا به وإلا لم يمس القاضى حكما عليه . وكذلك الحق فى نفسه فإنه يحتاج إلى أن يذكر أصله من الورق أو الذهب وفصله من الوزن والنقد، فيقال ورقاً وزن سبعة أو عينا مثاقيل، فإذا فعل ذلك كان الحكم ماضيا بيقين من القاضى أنه قد أصاب الحكم فيما أمر به (٣) .

(١٨)

(١) فى الأصل : " .. عنه رهانا " . (٢) فى الأصل « محصل » .

(٣) فى الأصل : « أمره » .

وأما "الوصف" فهو ذكر بعض الأشياء التي تخص الشيء وليست ثابتة على حده، كما يقال في الدار: إنها الواسعة أو الضيقة أو المبنية بالحصن والآجر، وكما يقال في الرجل الطويل الأسمر الأفتى؛ وكل هذه أوصاف لا تأتي على الحد بل يشترك الموصوف بها غير فيها، ومثل ذلك التحلية التي يستعملها الحكام والكتاب فيمن لم يعرفه باسمه وعينه ونسبه، فيكون وصفهم الرجل بجليلته مقتعا فيما يمكن من الاحتياط إذا لم يجدوا سهيلا إلى غير ذلك.

وأما "الاسم" فليس يقع به حكم البتة إلا أن يكون مشتقا من وصف كالأبيض؛ فإنما يسمى بهذا الاسم كل من غلب البياض على لونه. والاشتقاق والوصف يعمل فيهما على الأغلب والأكثر. ألا ترى أن الزنجي حامل للبياض في ثغره وفي بياض عينيه، وأن الرومي حامل للسواد في حدقيه وشعره. ولا يسمى الزنجي أبيض بما فيه من البياض ولا الرومي أسود بما فيه من السواد، لكن يسميان بالأظلم على ألوانهما. وإن دعت ضرورة إلى ذكر ما في الأسود من البياض أو في الأبيض من السواد لم يطلق ذلك لما حتى ينسب إلى العضو الحامل له، فيقال الأبيض الثغر، والأسود الشعر. واعلم أن القول المنفي ليس بموجب حكما غير حكم النفي وليس يحصل منه تشبيه ولا تمثيل يقع بهما قياس، وذلك كقولنا: زيد غير قائم وعمرو غير قائم، فقد نقينا عنهما جميعا القيام ولم نثبت لهما جميعا اجتماعا في معنى آخر، لأنه قد يجوز أن يكون أحدهما قاعدا والآخر مضطجعا، وكلاهما غير القيام. وكذلك إذا نفيت عن جسمين البياض لم نثبت لهما اجتماعا في لون آخر من الحمرة أو الصفرة أو السواد. ولو شهد شاهدان عند حاكم بأن فلانا لم يبع ضيعته من فلان لم يكن ذلك بموجب ألا يكون فلان ملكها عليه، لأن الملك وجوها

(١)

كثيرة غير البيع ؛ ولذلك قالت القدماء : إن صفات البارئ عز وجل إنما ينبغي أن تكون بالسلب ( يعنون النفي ) ؛ لأنه لا يحصل منه في النفس ما يقع به تشبيه .

واعلم أن كل مطلوب إما أن يكون موجودا أو غير موجود ، وأن الموجود إما أن يكون موجودا بالحس كالمشمومات والمذوقات والأجسام والأشكال وما أشبه ذلك ، وإما أن يكون موجودا بالعقل كوجودنا ما غاب عنا وكوجودنا الجوهر والبارئ عز وجل . وأن ما وجد بالعدل والعقل من الأشياء الغائبة التي لا تحس في ذاتها ، فإنما تُلَقَّط مبادئ المعرفة بها من الحس ، فيعرف الجوهر بالأعراض المحمولة فيه ، كما يعرف ذو اللون باللون وذو العدد بالعدد ، وكما يعرف البارئ عز وجل بمصنوعاته وآثار فعله ؛ فإن ما يظهر من ذلك عند التأمل له دليل على أن الأشياء لم تكن بالاتفاق وأنها من قصد حكيم دبرها وأحكم ما صنعه منها .

ودلالة الشيء تكون بأحد أربعة أوجه : إما "بالمشاكلة" وقد ذكرنا جملا منها . وإما "بالمضادة" فإن الضد يكسب معرفة الضد ؛ فإذا عرفنا الحياة وعلمنا أنها بالحس والحركة عرفنا ضدها الذي هو الموت وأنه بعدم الحس والحركة ؛ وإذا انتفى أحد الضدين وجب الآخر ضرورة<sup>(١)</sup> إذا كان الضدان لا واسطة لهما<sup>(٢)</sup> كالموت والحياة والحركة والسكون والضيء والظلام ؛ فأما إذا كانت بينهما واسطة فليس الأمر كذلك ، وذلك كالسواد والبياض اللذين بينهما الحمرة والصفرة والخضرة ،

(١) في الأصل : « وإذا انتفى أحد الضدين وجب في الآخر ... » برادة كلمة « في »

في الموضعين .

(٢) في الأصل : « بالموت ، بالياء بدل الالف » .

(٢٩)

وكالقيام والقعود اللذين بينهما الاضطجاع والركوع والسجود. فتحن نعرف بالسواد ضده الذى هو البياض ، وبالقيام ضده الذى هو القعود . وإن نفينا السواد عن شئ لم يجب له البياض ضرورة، كما أنا إذا نفينا عن الشئ الحياة وجب له الموت ضرورة، لأن الحياة والموت لا واسطة لهما. وهذه أضداد لها وسائل. وإما "بالعرض" كما يعرف الجسم بالطول والعرض . وإما "بالفعل" كما يدل الولد على الوالد والباب على النجار . فالمعقول من الموجودات التى لا تحس لا يحد ، لأن الحد مأخوذ من الأصل والفصل كما قلنا . والأشياء المعقولة، التى لا تحت الحس تقع وليست لها مادة تكون أصلا لها ولا تتفصل أيضا من غيرها من المعقولات انفصالا طبيعيا فيستعمل ذلك فى حدها ، وإنما تعرف بأسمائها وتوصف بأوصاف غير محيطية بحدودها، فيقال فى الجوهر: الذى يحمل المتضادات فى أنواعه من غير تبدل يلحقه فى ذاته ، ويقال فى البارئ : إنه القديم الذى هو علة لمصنوعاته ، وأشباه هذا . ألا ترى أن موسى عليه السلام لما سأل فرعون : ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ . قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ﴾ . ولما قال : ﴿ فَمَنْ رَبُّكُمْ يَا مُوسَى قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ ، فوصفه بأفعاله ولم يحده لامتناع الحد فى ذاته .

قال : والأشياء التى يقع بها الوصف تسعة ، وهى أعراض كلها. فنها الحال ، كقولنا زيد طويل . ومنها العدد، كقولنا المال درهمان . ومنها المكان ، كقولنا زيد خلفك . ومنها الزمان، كقولنا جاءنى زيد أمس . ومنها الاضافة، كقولنا هذا

ابن زيد . ومنها القُنية ، كقولنا هذا مالك وغلارك . ومنها الثَّعبَة ، كقولنا زيد مضطجع وقاعد . ومنها الفاعل ، كقولنا يضرب زيد . ومنها المتفعل ، كقولنا زيد مضروب ، لا يكون وصف بغير هذه التسعة . فالحال قد تكون لازمة فتسمى هيئة ، كيباض القطن وسواد الفحم ؛ وتكون غير لازمة فتخص باسم العرض كصفرة الوجل وحمرة الخجل . والعدد منه متفصل ومنه متصل ، فالتصل ما كان له واسطة تجمع طرفيه وصار متصلا بالمادة ، كالدرهم والدرهمين والأشكال والأماكن . والمتفصل ما انفصل من المادة ولم تكن له واسطة تجمع بين طرفيه ، كالواحد والاثنين وكالزمان الذي هو حركات الفلك المنفردة . والاضافة نسبة شيء إلى شيء يدور كل واحد منهما على صاحبه ، فإن الصديق صديق صديقه ، والجار جار جاره . والقُنية وهي الملك تشبه المضاف من جهة الاضافة إلا أنها تحالفه بأنها لا تدور على الشيء ، لأننا إن قلنا في المال إنه مال زيد فليس يجوز أن تقول في زيد إنه زيد المال كما قلنا في المضاف . وضد القُنية العَدَم . وليس يستحق المُعَدِم اسم العدم إلا بعد استحقاقه اسم القُنية ، لأننا لا نسمى الطفل فقيرا ، ولا جرو الكلب أعمى ؛ لأن الطفل لم يستحق أن يملك شيئا فيعدمه ، وكذلك جرو الكلب لم يستحق أن يكون بصيرا فيعمى . والنَّصبة تشارك الحال ، وهي انتصاب الجسم وما يشاهد عليه من قيام أو قعود أو انحراف إلى بعض الجهات المحيطة به . وهي ست جهات : فوق ، وتحت ، وخلف ، ويمين ، وشمال ، وأمام . والفاعل هو الموقع فعليه بغيره . وفعله ربما كان باقي الأثر كأثر النجار في السرير ، أو غير باقي الأثر كضرب زيد عمرا . والمتفعل هو القابل لوقوع فعل الفاعل به وتأثيره فيه . وقد يفعل الشيء بطبعه ويفعل باختياره . فالفاعل بالطبع لا يتمتع من الفعل في كل



أوقاته وعلى كل أحواله ، كالنار التي تحرق كل ما لاقاها في سائر الأوقات وعلى كل الأحوال . والفاعل بالاختيار هو الذى يفعل إذا أراد فعله ويمتنع منه متى أثر الامتناع منه ، كالكاكتب الذى متى شاء كتب ، ومتى شاء أمسك عن الكتابة . ويقال فى المختار إذا أمسك عن الفعل وهو قادر عليه متى هم به فاعل بالاستطاعة وبالقوة ، كالكاكتب الذى يسمى بهذا وإن كان ممسكا عن الكتابة ، لأنه مستطيع لما متى هم بها ، فإذا فعل الكتابة كان كاتباً بالفعل .

(١٠)

وأنواع البحث والسؤال تسعة أنواع : فأولها البحث عن الوجود بـ «هل» ، تقول : هل كان كذا وكذا ؟ فيقال نعم أولا . والثانى البحث عن أنواع الموجودات بـ «ما» ، تقول : ما الانسان ؟ فيقال الحى الناطق ، وما رأيك فى كذا وكذا ؟ فيقال رأيي الفلانى . والثالث البحث عن الفصل بين الموجودات بـ «أى» ، تقول : أى الأشكال المربع ؟ فيقال : هو الذى تحيط به أربعة خطوط . والرابع البحث عن أحوال الموجودات بـ «كيف» ، تقول : كيف الانسان ؟ فيقال : متشبب القامة . والخامس البحث عن عدد الموجودات بـ «كم» ، تقول : كم الك ؟ فيقال عشرون درهما . والسادس البحث عن زمن الموجودات بـ «متى» ، تقول : متى كان هذا ؟ فيقال فى زمن الرشيد . والسابع البحث عن مكان الموجودات بـ «أين» ، تقول : أين زيد ؟ فيقال : فى الدار . والثامن البحث عن أخصاص الموجودات بـ «من» ، تقول : من خرج ؟ فيقال : زيد . ومن «لا تستعمل إلا فى المسئلة (١١) عن يميز ويعقل . والتاسع البحث عن عال الموجودات . «الم» . وليس بمع الجدال

وفي الحجّة إلا العلة ، ولا يجب الحق والباطل إلا فيها . ونحن نذكر اعتبار العلل والواجب منها والفاسد اذا صرنا الى ذكر الجدل في كتابنا إن شاء الله .

فهذه جمل في وجوه الاستدلال والقياس تدلّ ذا اللب على ما يحتاج اليه . ومن أراد استيعاب ذلك فظر في الكتب الموضوعّة في المنطق ، فإنما جعلت عمادا وعيارا على العقل ومقوّمه لما يُخشى زلله ، كما جعل البركار لتقويم الدائرة ، والمسطرة لتقويم الخط ، وجعل الميزان مثالا للقياس والموازنة بين المتشابهين لئلا تقع المحارفة والبخس في الحقوق ، وليكون الانسان على يقين من الإصابة في ذلك . وقد أتى المتقدمون جميع هذه الأحوال بما فيه كفاية لمن فهم .



## باب الخبر

وأما الخبر، فنه يقين، ومنه تصديق :

فاليقين ينقسم ثلاثة أقسام ، أحدها خبر الاستفاضة والتواتر الذي يأتي على ألسن الجماعة المتباعدة همهم وإراداتهم وبلدانهم ، ولا يجوز أن يتلاقوا فيه ويتواطأوا عليه ، فذلك يقين يلزم العقل الأحرارُ بصحته . وبهذا النوع من الأخبار أئزمتنا الله حجج الأنبياء ونحن لم نشاهدهم ولم نر آياتهم ولم نسمع احتجاجهم على قومهم ؛ وذلك من تسخير الله الناس حتى تقوم الحجّة ، وإلا فكل واحد من الناس يجوز عليه الصدق والكذب ، فإذا تواترت أخبارهم كان ذلك زائدا حقا لما قدّمنا ، وليس السواتر فعلهم فيجوز أن يفعلوا ضده ، وإنما هو شاهد اصدقهم ودليل عايشه . والدليل غير المدلول عليه . فقولهم محمل للصدق والكذب لأنه فاعلمهم وهم مُمكنون

مختارون، والتواتر والاستفاضة معنى آخر ليس من فعلهم ولا اختيارهم، وهو دليل الصدق إذا وُجد. وليس هذا في أخبار العدول دون الفساق ولا المؤمنين دون الكفار، لكنه في أخبار الجماعة كلها. ولو كان لا يقبل من التواتر إلا ما أتى به أهل الإيمان لم يكن لأحد من المخالفين علوم يتقلونها ولا أخبار يرثونها. وقد تكلنا في هذا الباب في كتابي (الجمعة) و(الايضاح) بما أغنى عن إعادته، وليس يخالفنا فيه أحد من أهل ملتنا فنحتاج إلى زيادة في الشرح له والاحتجاج فيه.

والثاني خبر الرسل عليهم السلام ومن جهر من الأئمة الذين قامت البراهين والجميع من العقل عند ذوى العقول على صدقهم وعصمتهم، وظهور المعجزات التي لا يحوز أن تكون بنوع من الحيل وليس في طبع البشر الأتيان بمنزلها على أيديهم؛ فدلّت من ليس علم المقولات والتمييز بين المتشابهات من شأنه، على أن هذه الأشياء إنما أُجريت على أيديهم ليُعلم أنهم عن الله عز وجل نطقوا، وعليه في إخبارهم عنه صدقوا؛ فتم الجملة بهم الغافل والجاهل، والمميز والعاقل، ولا تكون للناس على الله حجة بعد الرسل. ولو لم تكن أخبارهم حجة نوجب في عقل من شاهد الأنبياء والأئمة أو نقلت [إليه] أخبارهم نقلا يوجب الجملة، تصديقها، لما قال عز من قائل: ﴿لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بِدَآرِئِلٍ﴾، ولما أمر الله بطاعتهم فقال: ﴿رَبِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، لأن الله عز وجل لا يأمر بطاعة من يعلم أنه يعصيه أو يكذب عليه. وقد ذكرنا هذا الباب في كتاب الأيضاح بما أغنى عن إعادته والإطالة فيه.

(١) في الأصل: «في أحاره» . (٢) زيادة يقصها السياق .

(٣) سياق الكلام يقتضى أن يكون «تصديقها» مع، ولا «توح» الأولى .

والثالث ما تواترت أخبار الخاصة به مما لم تشهد العامة، فإن تواترهم في ذلك نظير تواتر العامة . وقد بين الله عز وجل لزوم ذلك وجوب التصديق به، فقال : ﴿ أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَءِيلَ ﴾ ؛ فجعل علمهم مع علمهم وهم الخاصة به، حجة على العامة .

وأما خبر التصديق فهو الخبر الذي يأتي [ به <sup>(١)</sup> ] الرجل والرجلان والأكثر فيما لا يوصل الى معرفته من القياس والتواتر ولا أخبار المصومين ولا يُعلم الا من جهة الأحاد، وذلك مثل الفُتَيَّا في حوادث الدين التي ابتلي بها قوم دون آخرين، فسألوا عنها فغبروا بالواجب فيها، فتقلا ذلك ولم يعرفه غيرهم . وليس يقع ذلك في أصول الدين التي يتساوى الناس فيها وفي فرضها . والناس محتاجون الى الأخذ بهذه الأخبار في معاملاتهم ومتاجراتهم ومكائباتهم، فان ذلك أجمع مما لا يقوم البرهان على صدق الخبر به من عقل ولا تواتر ولا خبر معصوم ؛ وانما يُعمل في جميعه على خبر من حسن الظن به ولم يُعرف بفسق ولم يظهر منه كذب . وقد أبي قبول خبر الواحد قوم من أهل الملة مع اقرارهم بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد بلغ من نأى عنه <sup>(٢)</sup> بالواحد من أصحابه والاثنين ، وبلغ النساء المخدرات اللواتي ليس من شأنهن البروز بما أُرْمِهْن لِيَاه من قبول أخبار أزواجهن وأبنائهن، وكل هؤلاء آحاد . وقد استقصيا الكلام في هذا في كتاب الحجة .

وقد يُستنبط علم باطل الأشياء بوجه ثالث وهو الظن والتحمين، وذلك فيما لا يوصل اليه بقياس ولا يأتي فيه خبر . وفي الظن حق وباطل ؛ ولذلك قال الله

(١) زيادة يقتضيها السياق .

(٢) في الأصل : « ما » بدل « من » .

عز وجل : ((إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ)) ، وقال فى موضع آخر فأخرجه مخرج اليقين ((وَلَا تَقْنَطُوا أَنَّا لَا مُلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ)) . وظن كل امرئ على مقدار عقله ، فان كان عقله صحيحا وتميزه معتدلا وعلمه ثاقبا وسلم من متابعة الهوى فيما يوقع الظن فيه ، فقد صدق ظنه . وقد قيل : « ظن الرجل قطعة من عقله » . وقيل : « ما ازدحمت الظنون على سرا لا أظهرته » . وقال أردشير : « الظنون مفاتيح اليقين » . قال الشاعر :

الألمعى الذى يظن لك الظن كأن قد رأى وقد سمعا

وقال آخر :

تناصرت الظنون عليك عندى وبعض الظن كالعلم اليقين

وقد حكم عمر بن الخطاب فى القوم الذين قاسمهم أموالهم بهذا النحو ؛ فانه قاسمهم على الظن فيهم ، ولو تبين خيانتهم أموال المسلمين لما وسعه أن يأخذ بعض ذلك ويدع عليهم بعضه ، لكنه لما ظهر له منهم ما يوجب التهمة ولم يقوَ فى نفسه قوة اليقين ، قاسمهم . ومن الظن العيافة والقيافة والزجر والكهانة واستخراج المعنى والمترجم من الكتب ، فكل ذلك إنما ابتدأه الظن . والتطير ، فرة يجمعون الغراب دليلا على الغربة ، والبان على البين ، والقضب على قضب النوى ، فيزجرون على الأسماء واشتقاقها دون المعانى ، كما قال الشاعر :

رأيت غراباً ساقطاً فوق قضية من القضب لم ينبت لها ورق خضر  
فقلت غراب لا غراب ، وقضبة نقصب النوى ، هذى العيافة والزجر

(٤١١)

ومرّة يزجرون على الأحوال، فيكروهن الأعضب، والأعور، والناقص الخلق، لما فهم من التقصير عن التمام، ويكروهن الشيخ لإدبار عمره، والأحذب لظهور ماهته، كما قال الشاعر :

ولم أعُدْ في أمرٍ أُؤمِّلُ نُجْمَهُ      فقابلني إلا غُرَابٌ وأرنُبُ  
فإن كان من أنيس فلا شك كافرٌ      ولأنا فشيخُ أعورٍ العين أحذب

وإنما يتشاءمون بالأرنب لقصر يديها، فكأنه إذا مَدَّ يده إلى شيء يريد نيله فقابلته أرنب، فقد بينت له وهي قصيرة اليد أن يده تقصر عن نيل ما أرادته ومدَّ إليه يده . وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع بعض القافة وقد رأى رجلاً أسامة بن زيد ورجل أبيه يقول: هذه أقدام بعضها من بعض، فسّر بذلك . وحكم أهل الحجاز بقول القافة في الولد من الأمة إذا جمده أبوه أو شك فيه .

فإذا أردت أن يصدق ظنك فيما تطلبه بالظن مما لا تصل إلى معرفته بقياس ولا خبر، فأقسم الشيء الذي يقع فيه ظنك إلى سائر أقسامه في العقل وأعط كل قسم حقه من التأمل، فإذا اتجه لك أن الحق في بعض ذلك على أكبر الظن وأغلب الرأي جزمته عليه وأوقعت الوهم على صحته؛ وذلك أن تظن بإنسان لك عداوةً ولا يتبين ذلك في تغير وجهه ولا نبوّ طرفه عنك ولا في شيء مما يظهر من فعله بك، فتحضر الأشياء التي توقع العداوة بين المتعادين ببالك، وهي الشركة، والمناسبة، والمنازعة، والميراث، والجوار، والمنزلة المتنازعة، والخلاف في الديانة، والحد، والثرة، والإساءة المتقدمة، وما أشبه ذلك من الوجوه الموجبة للعداوة، ثم تنظر، فإن اجتمعت بينكما تلك الأحوال أو أكثرها أوقعت وهمك على أنه لك عدو، وكان قوة الوهم منك في ذلك على حسب كثرة ما يجتمع بينكما من الأحوال

﴿١٢﴾

الموجبة للعداوة ، فتجنبت به وعاملته معاملة العدو الذي قد بان أمره ، وإن وجدته  
ينفرد ببعضها ، استبريت <sup>سما</sup> صحة الظن ، بأن تنظر : هل يجمعك بعض ما يوجب  
اللطف والمودة ، ويزيل بلية تلك الخلقة : من موافقة في مذهب أو إحسان متقدم  
أو غير ذلك ، ثم وازنت بين الخلال الموجبة للعداوة والخلال الموجبة للصدقة ، وكنت  
في حيز الأقوى من الصنفين . وإن لم تجد بينكما ما يوجب العداوة أزلت عن قلبك  
باب الظنة ، وكنت على ما لم تزل عليه لصاحبك من الثقة . وقد استخرج أمير المؤمنين  
عليه السلام أشياء من الأحكام لما عديم البينات فيها وتجاهد أهل الدعوى ولزموا  
الانكار ، بهذا النوع من الاستخراج ؛ فمن ذلك أنه لما أتى بأمرأتين وصبي وادعت  
كل واحدة منهما أن الصبي ابنها ، أحمل فكره وظنه ، فعلم أن من شأن الوالدة الرقة  
على ولدها والمحبة لدفع الآفة عنه ، فقال لقنبر : خذ السيف واقطع الولد نصفين وادفع  
إلى كل واحدة منهما نصفه ؛ فلما سمعت الوالدة بذلك أدركها الاشفاق فقالت :  
أنا أسمع بحصتي لصاحبي ؛ فعلم أنه ابنها فسلمه إليها . وكذلك فعل بالرجلين اللذين  
ادعى كل واحد منهما أن الآخر عبده ، فانه علم ما يتداخل النفس من الجزع عند  
معاينة الموت وأن تلك الحال تكهل عن لزوم الدعوى وتشفل عن طلب الحق ،  
فقدّمهما ومدة أعناقهما وقال لبعض أصحابه : اضرب عنق العبد ، فنفى العبد عنقه  
حذرا من السيف ، وظهر بذلك أنه العبد دون الآخر فسلمه إلى صاحبه . فكل  
هذه الأحوال التي عددناها إنما تقع أوائلها بالظن ؛ فان شهد لها ما يبرجها إلى اليقين  
صارت يقينا وإلا كانت تهمة وظنة وإثما . ألا ترى أنك تظن بالترجمة أنها حروف  
ما ، فإذا أدركتها في سائر المواضع التي تثبت صورها فيها وامتنعتها فوجدتها مصدقة



لفظك، حكمت بصحتها، وإذا خالفت علمت أن ظنك لم يقع موقعه فأوقعته على غير تلك الحروف، الى أن تصيح لك . ويشهد لنا قلناه من أن الظن إذا لم يشهد له ما يقويه ويحققه فليس ينبغي أن يكتفى إليه، قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : **”ثلاث لا يسلم منهن أحد الطيرة والظن والحسد“**، قيل فما المخرج منهن يا رسول الله ؟ قال : **”إذا تطيرت فلا ترجع وإذا ظننت فلا تحقق وإذا حسدت فلا تبخ“**.

وقد حصل لنا الآن من علوم مائين عنه الأشياء بذواتها **”يقين“** وهو ما تعترف العقول بصحته ويلزمها الإقرار به، و**”تصديق“** وهو ما تقتنع النفوس به وإن كان في الممكن أن يقع غيره أؤكد من موقعه، و**”ظن“** قد احتيط فيه حتى وقع موقع اليقين عند استعماله . وقد شبهت القدماء اليقين من هذه العلوم بحكم القاضي، و**”التصديق“** بحكم صاحب المظالم، و**”الظن“** بحكم صاحب الشرطة . وطلبوا في الأشياء اليقين، فإذا وجدوه تركوا غيره، وإذا عدموه طلبوا الإقناع الذي يقع به التصديق، فإن وجدوه أخذوا به، وإن لم يجدوه أعملوا الظن حتى يستخرجوا به ما يحتاجون إليه . وكذلك الحقوق إنما تطلب من الحكام بالبيئة العادلة والشهادة الفاطمة فيها يحضره العدول . فإن كان الحق مما لم تشهد العدول طلبوا الإقناع، وطلب من أصحاب المظالم بالكشف ومساءلة أهل الخيرة من المستورين والمجاورين . فإن كان مما لم يشهده أحد وأخذ سرا، طلب من صاحب الشرطة فيوقع الظن على أهل التهمة، وقد جرت عادته بالريسة، فيسقط عليهم ويحتال في تقريرهم الى أن يظهر ما عندهم . وقد يجوز أن يكون فيمن توقع التهمة عليه من هو برى إلا أنه لا يوصل الى استخراج الحقوق من الصوص وأشباههم إلا بمثل هذه الحال . ولو طلب في ذلك البيئة من العدول المرضيين وأخبار المستورين من المجاورين ما تبيا استخراج



سرقه أبدا . فليس في هذه الأحكام الثلاثة إذا نخرج كل واحد منها من معدنه وجرى على ترتيب ما وضع له ما ينسب الى جور ولا ظلم . ولكن إن اختلفت مواقعها ومخارجها ، فقضى القاضى بالكشف والمسئلة ، وقضى صاحب المظالم بالظن والتهمة ، وقضى صاحب الشرطة بالعدول والبينة ، نسب كل واحد منهم الى الجور ، لعدوله عما توجبه رتبته ونحويجه عن الرسم الذى رُسم له . وكما لا يُستغنى بواحد من هؤلاء الأحكام الثلاثة عن باقىهم ، فكذلك لا يستغنى فى استخراج بواطن العلوم بواحد من هذه الوجوه التى ذكرناها عن سائرهما . وهذا فيما أردنا ذكره من الاعتبار مقنع إن شاء الله .

(١) فى الأصل : « ... فى هذه الأحكام الثلاثة ما إذا نخرج » بزيادة "ما" .

## باب

## في البيان الثاني وهو "الاعتقاد"

قد قلنا: إن الأشياء إذا بَيَّنَّت بذواتها للعقول وترجمت عن معانيها وبواطنها للقلوب، صار ما ينكشف للبين من حقيقتها معرفةً وعلمًا مركوزين في نفسه .  
وهذا البيان على ثلاثة أضرب . فنه حق لا شبهة فيه . ومنه علم شبيه يحتاج إلى تقويته بالاحتجاج فيه . ومنه باطل لا شك فيه .

فأما الحق الذي لا شبهة فيه فهو علم اليقين . واليقين ما ظهر عن مقدمات طبيعية، كظهور الحرارة للتطب عند توقد اللون وسرعة النبض واحمرار البول، أو عن مقدمات ظاهرة في العقل، كظهور تساوى الأشياء إذا كانت مساوية لشيء واحد، وكظهور زيادة الكل على الجزء . أو عن مقدمات خُلقية مسلمة بين جميع الناس، كظهور قبح الظلم، وكل خبر أتى على التواتر من العامة أو التوازن من الخاصة أو سمع من الأنبياء والأئمة . وكل هذا يوجب العلم؛ ومن شك في شيء منه كان آثماً، ولذلك صار من شك في الباري تعالى كافراً، لأن نتيجة المعرفة به عن مقدمات ظاهرة للعقل، وكذلك من شك فيما تواترت به الرواية أو تضمنته الكتاب الذي نقله من يجب بنقله الجملة .

﴿١٢﴾

وأما المشتبه الذي يحتاج إلى التثبت فيه وإقامة الجملة على صحته، فكل نتيجة ظهرت عن مقدمات غير طبيعية ولا ظاهرة للعقل بأنفسها ولا مسلمة عند جميع الناس، بل تكون مسلمة عند أكثرهم أو تظهر للعقل بغيرها وبعد الفحص عنها والاستدلال عليها، وذلك كراى كل قوم في مذاهبهم وما يحتجون به لتصحيح اعتقاداتهم، وكل خبر أتى به الآحاد والجماعات التي لا تبلغ أن تكون تواتراً بل

يخوز على مثلهم في العلة الاجتماع على الكذب والاتفاق عليه إذا كانوا عدولا ولم يخالف قولهم ما جرى به العرف والعادة ، وذلك مثل روايات كل قوم فيما اعتقدوه وأخبارهم عن أهل العدالة عندهم فيما اجتلبوه ، وكل ظن قوي شواهدهم وكان الاحتياط في الرأي والدين تنظييه . وكل هذه الأمور التي عددناها فإنما يأتي العلم بها على طريق التصديق لا على اليقين ، والحجة على معنى الإقناع لا البرهان ، وهي توجب العمل ولا توجب العلم ؛ وليس على من شك فيها إثم ولا لوم ، وذلك كالحكم بالشاهدين وتصديقهما في الحقوق ، وإن كنا لا نعلم حقيقة قولهما ولا نشهد بصحة غيبيهما ، لأنهما قد يخوز أن يكونا كاذبين ، إلا أن علينا العمل بما شهدا به إذا كانا عدلين مرضيين . وكذلك ما أتانا من الأخبار في الأحداث التي تنقض الوضوء : من الدم السائل والقهقهة في قول المراقين ، والملاسة ومس الذكر في قول أهل الجحاز ، فإن ذلك كله يوجب العمل على من صححت عنده عدالة المخبر له وليس يوجب العلم ، ولا يكون من شك في ذلك أو جمده آثما . وأما الظن فإنه إذا قوي شواهد وعضده من الرأي ما يوجبه ، فإنما يجب العمل عليه ولا يجب العلم بحقيقته . والفرق بينه وبين ما يأتي من الأخبار عن الآحاد ومن القياس المقنع أن ذلك مقبول على ظاهره ؛ فإننا تقبل كل خبر جاءنا به من لا تهمه بكذب ، وكل نتيجة ظهرت عن مقدمة [صح<sup>١</sup>] استعملها عند أهل النظر وإن لم نشهد بصحة ذلك ؛ ولنا قبل الظن على ظاهره ولا نعمل عليه إلا إذا شهد له غيره ، فهو تكبر الفاسق أو الكافر اللذين لا يكذبان ولا يصدقان فيه ، إلى أن يظهر لسامعهما ما يوجب التصديق أو التكذيب فيعمل عليه .

(١٥)

وأما الباطل الذي لا شك فيه فما ظهر عن مقدمات كاذبة مخالفة للطبيعة مضادة للعقل ، أو جاء في أخبار الكاذبين الذين يخبرون بالحال وما يخالف العرف

والعادة ؛ وذلك مثل اعتقاد السوفسطائية أنه لا حقيقة لشيء ، وأن الأمور كلها بالظن والحسبان . واعتقادهم حقيقة ما يقولونه دليل على أن الأشياء لها حقائق في أنفسها وأنهم مبطلون في دعواهم . وكأخبار النصارى عن المسيح بأنه كان بشرا فصار إلها ، وكان محدثا فصار قديما ، وأن الواحد الذى هو جزء للثلاثة ثلاثة من غير تفريق ، وأن الثلاثة التى هى كل للواحد واحد من غير جمع وتركيب ، وإتيانهم فى ذلك بالمحال الذى لا يعقل . ولما أن كان الله عز وجل قد أمرنا بأن نعتقد الحق ونقول به ، وألا نعتقد الباطل ولا ندين به ، فقال : ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ ، وقال : ﴿ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ ﴾ ، وعرفنا زهوق الباطل وخسران أهله ، فقال : ﴿ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴾ ، وقال : ﴿ وَخَسِرْنَا إِلِكُمُ الْبَاطِلُونَ ﴾ ، وجب أن يحتاط العاقل لنفسه ودينه فلا يعتقد إلا حقا ، ولا يكذب إلا باطلا ، ولا يقف إلا عند شبهة ، وحتى لا يكون ممن شهد بما لم يعلم أو كذب بما لم يُحيط بعلمه .

وإذا نظرنا فى الثلاثة الأضرب التى قدّمنا ذكرها وجدنا من الواجب أن نعتقد صحة جميع ما ذكرنا أنه يقين وحق لا شبهة فيه ، ونشهد بصحة ذلك فلا نتطاولنا الشكوك فيه ؛ فإنما متى شككنا فى شيء منه أخطأنا وأثمنا كما قلنا قبل هذا الموضع ، وأن ننظر فيما أتى من الصنف الثانى الذى قد وقع الاشتباه فيه وادعى كل قوم إصابة الحق فيه ، فإن كان مما أتى من جهة الآحاد والقياس احتطنا فيه بتصحيح المقدمات التى هى نتيجة وحراسيتها من المغالطة التى قدّمنا ذكرها . فإذا صححت ميزانها على كم وجه فقال إن كانت مما يقع لفظه على ممان كثيرة ، وننظر أى وجه

منها هو مراد المتكلم في قوله ؛ فاذا ميزنا ذلك استخرجنا فصولها التي تنفصل بها من غيرها حتى يظهر الحد الذي يُفَرِّق بينها وبين ما يباينها . فاذا فصلنا ذلك صححنا التشبيه وألحقنا كل شيء بما يشبهه . فاذا أتينا بذلك على هذا الترتيب والتحصيل صح لنا ما نريد تصحيحه بالقياس إن شاء الله . وإن كان مما أتى من جهة الآحاد<sup>(١)</sup> من الخبر والجماعات القليلة العدد احتيط في ذلك أولاً بعرضه على العقول ، فإن يابنها وضادها فهو باطل ، وإن لم ينافها وكان مما يجوز في العقل وقوع مثله ، يثبت<sup>(٢)</sup> في أمر نقلتها حتى لا تؤخذ إلا ممن ظهرت عدالته ولم يتهم بكذب ولا وهم في خبره ولم يكن فيما خبر به جاراً إلى نفسه ولا دافعا عنها ، ولم يعارضه خبر مثل خبره يبطل ما خبر به . وبجميع ما ذكرنا قد جاء القرآن وجرى الأحكام ؛ فقال الله عز وجل : **(وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ)** . وقال : **(إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِمِثَالِهِ)** . واجمعت الأمة على ألا تقبل دعوى أحد لنفسه ولا شهادته فيما جرت إليها أو دفع عنها ، وعلى أن الأخبار إذا تكافأت بطلت . ثم إن كان الخبر من أمر الدين عرض على كتاب الله عز وجل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ؛ فإن وجد مخالفا خلافا مضادة علم أنه ليس من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن رسول الله لا يضاد كتاب الله . وإن كان الخلاف من جهة خصوص وعموم ، وناسخ ومنسوخ ، ومحكم ومتشابه ، ومجمل ومفسر ، كان ذلك معمولا عليه مأخوذا به على الشرائط التي ذكرناها في كتاب (التعبد) . وإن لم يوجد لذلك أصل في كتاب الله وكان مما يجوز التعبد به فليس ينبغي أن يدفع ؛ لأن الله عز وجل قد شرع على لسان

﴿١﴾

(١) فصل بين الآحاد والجماعات بـ « من الخبر » الذي هو بيان لـ « ما » .

(٢) في الأصل : « يثبت » .

رسوله صلى الله عليه وسلم شرائع لم يثبتها في كتابه ؛ فنهى رجم الزانى المحصن ،  
واليمين مع الشاهد ، وتحريم كل ذى ناب وغلب ، وأشباه لذلك . ولذلك قال  
رسول الله صلى الله عليه وسلم : " أوتيت الكتاب ومثله معه " ، أى من السنن التى  
شرعها الله على يديه . وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا ألفين أحدكم  
متكثرا على أريكته يأتية الأمر من أمرى فيقول لا أدري ما وجدت في كتاب الله  
عملت به » ؛ بل يؤخذ ذلك إذا أتى عن الثقات وكان مما يجوز أن يتبعه الله به عباده  
ولم يضاد العقل والكتاب . وإذا أنت أخبار الثقات بالشئ وضده ، ولم يكن في نقلة  
الخبرين من يهتم بقلة ضبط ولا وهم ، ولم يكن الخلاف في ذلك من جنس ما قدمنا ،  
إلا أنه من رواية الشيعة عن الأئمة عليهم السلام ، فقد علم أنهم عليهم السلام  
لا يأمررون بالشئ وضده لأنهم حكماء ، والمنافضة عن الحكاء منفية ، فقد أحاط العلم بأن  
سبب الخلاف في ذلك إنما هو خروج الجواب في أحد الحالين على سبيل التقية ؛ والتقية  
إنما هي فيما خالف فتيا العامة ؛ فلذلك أوصوا عليهم السلام فيما يؤثر عنهم ولا يختلف  
فيه علماءهم بأن يعمل فيما تضادت به الرواية عنهم بما خالف فتيا العامة  
وعملها . وإن نقل اليها أصحابهم عليهم السلام مالا تعلم مخرجه ، وقفنا فيه ووكنا  
إلى عالمه ، ولم نعتقد في شئ منه تصديقا ولا تكذيبا ، الى أن يتبين لنا ما يوجب  
أحدهما فنعتقده ، اذ كان اعتقاد الباطل عندنا كدفع الحق ؛ وبذلك أمرونا فقالوا :  
« الأمور ثلاثة : فأمر يتبين لك رشده فاتبه ، وأمر يتبين لك غيه فاجتنبه ، وأمر  
اشتبه عليك فيكلمه الى عالمه » . وهذا ما في الاعتقاد ، وبالله التوفيق والسداد .

## باب

### فيه البيان الثالث وهو "العبارة"<sup>(١)</sup>

وأما البيان بالقول فهو العبارة. وقد قلنا أنه يختلف باختلاف اللغات، وإن كانت الأشياء المبيّن عنها غير مختلفة في ذواتها، وإن منه ظاهرا ومنه باطنا، وإن الظاهر منه غير محتاج إلى تفسير، وإن الباطن هو المحتاج إلى التفسير، وهو الذى يتوصل إليه بالقياس والنظر والاستدلال والخبر. ونحن نذكر الآن ذلك بشرحه إن شاء الله فنقول :

إن الذى يوصل إلى معرفته من باطن القول بالتمييز والقياس، مثل قول الله عز وجل : ﴿ اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾، وهو لم يفوض إليهم أن يعملوا بما أحبوا ولم يخلهم من الأمر والنهى . ومثل قوله : ﴿ رَفَعْنَا شَأْنَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾، وهو لم يطلق لم الكفر ولم يحهم إياه . فهذا وإن كان ظاهره التفويض إليهم فإن باطنه التهديد لهم والوعيد. ويدل على ذلك بعقب هذا : ﴿ إِنَّا أَهْتَدَيْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴾ . وأما ما يوصل إليه بالخبر فمثل "الصلاة" التى هى فى اللغة الدعاء، و"الصيام" الذى هو الإمساك، و"الكفر" الذى هو ستر الشئ؛ فلو لا ما أنا من الخبر فى شرح مراد الله فى الصلاة والصيام ومعنى الكفر، لما عرفنا باطن ذلك ولا مراد الله فيه ولا كان ظاهر اللغة يدل عليه ؛ بل كما نسمى كل من دعا

(١) قد ضم المؤلف هذا الباب كلامه على الوجه الرابع من أوجه البيان عدة وهو "البيان بالكتاب".

﴿١٧﴾

مصليا، وكل من أمسك عن شيء صائما، وكل من ستر شيئا كافرا، فلما أتانا الرسول صلى الله عليه وسلم بحدود الصلاة من التكبير والركوع والسجود والتشهد، وبحدود الصيام من ترك الأكل والشرب والنكاح نهرا، وأن الكافر الذي يبيح الله ورسله، وصلنا إلى علم جميع ذلك بالخبر، ولولاه ما عرفناه. وللفقه العربية التي نزل بها القرآن وجاء بها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم البيان، وجوه وأحكام ومعان وأقسام، متى لم يقف عليها من يريد تفهم معانيها واستنباط ما يدل عليه لفظها، لم يبلغ مراده ولم يصل إلى بغيته. فمنها ما هو عام للسان العرب وغيرهم، ومنها ما هو خاص له دون غيره، ويجمع ذلك في الأصل الخبر والطلب.

والخبر كل قول أفدت به مستمعه ما لم يكن عنده، كقولك: قام زيد، فقد أفدته العلم بقيامه. ومن الخبر ما يتبدى المخبر به، فيُخصَّ باسم "الخبر". ومنه ما يأتي به بعد سؤال فيسمى "جوابا" كقولك في جواب من سأل: ما رأيك في كذا؟ فتقول رأيي كذا. وهذا يجوز أن يكون ابتداء منك فيكون خبرا، فإذا أتى بعد سؤال كان جوابا كما قلنا.

والطلب كل ما طلبته من غيرك، ومنه الاستفهام، والدعاء، والنداء، والتمنى، لأن ذلك كله طلب. فإنك إنما تطلب من الله بدعائك ومستثتك، وتطلب من المنادى الاقبال عليك أو إليك، وتطلب من المستفهم منه بذل العائدة لك. ومن الاستفهام ما يكون سؤالا عما لا تعلمه لتعلمه، فيُخصَّ باسم "الاستفهام". ومنه ما يكون سؤالا عما تعلمه ليُقرَّ لك به، فيسمى "تقريراً". ومنه ما يكون ظاهره الاستفهام ومعناه التوبيخ كقوله: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾. ومن السؤال ما هو محذور، ومنه ما هو مقبوض. والمحذور



ما حظرت فيه على المحيب أن يحجب إلا ببعض السؤال ، كقولك : ألما أكلت أم خبزاً؟ فقد حظرت عليه أن يحجبك إلا بأحدهما . والمقوض كقولك : ما أكلت؟ فله أن يقول ما شاء من المأكولات ، لأنك فوضت الجواب إليه . وليس في صنف القول وفنونه ما يقع فيه الصدق والكذب غير الخبر والجواب . إلا أن "الصدق والكذب" يستعملان في الخبر ، ويستعمل مكانهما في الجواب "الخطأ والصواب" ، والمعنى واحد وإن فرق اللفظ بينهما . وكذلك يُستعمل في الاعتقاد في موضع الصدق والكذب "الحق والباطل" ، والمعنى قريب من قريب .

والخبر منه جزم ، ومنه مستثنى ، ومنه ذو شرط<sup>(١)</sup> . فالجزم مثل زيد قائم ، وقد جازمت في خبرك على قيامه . والمستثنى : قام القوم إلا زيدا ، فقد استثنيت زيدا من قام . وذو الشرط : إذا قام زيد صرت اليك ، فأنما يجب مصيره إليه إذا قام زيد ، فهو معاق بشرط . وكل واحد من هذه المعاني إما أن يكون مثبتاً وإما أن يكون منفيًا ، فالمثبت : كقولك قام زيد ، والمنفى ما قام زيد . والمستثنى من المثبت منفى ، والمنفى إذا استثنى منه مثبت . وليس يخلو الخبر المثبت أو المنفى من أن يكون واجبا أو ممتنعاً<sup>(٢)</sup> أو ممكناً . فالواجب مثل حر النار وثرها<sup>(٣)</sup> لأنه واجب في طبيعتها . والممتنع مثل حرارة الثلج ، لأن ذلك ممتنع في طبعه . والممكن مثل قام زيد لأنه قادر عليه وجائز أن يقع وألا يقع .

(١) ورد في هامش الأصل ها : «أطركيف عدا الحيلة الشرطية من باب الخبر مع أنها مما لا يحتمل الصدق والكذب» .

(٢) في الأصل : «أو ممتنعاً» .

(٣) كذا في الأصل .

ثم لا يخلو الخبر بعد هذا كله من أن يكون عما مضى مثل قام زيد ، أو عما يستقبل<sup>(١)</sup> مثل يقوم زيد ، أو عما أنت فيه مثل قولك قائم زيد . ولا يخلو بعد ذلك من أن يكون عاما كلياً ، أو خاصاً جزئياً ، أو مهملًا . فكل ما ظهر فيه حرف العموم فهو عام ، كقولك كل القوم جاءنا ، وجميع المال أنفقت . ومنه قول الله عز وجل : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ ؛ فهذا لا يجوز أن يراد به الخصوص لظهور حرف العموم فيه . وكل ما ظهر فيه حرف الخصوص فهو خاص ، كقولك : بعض المال قبضت ، ومن القوم من جاءنا ، ومثله قول الله عز وجل : ﴿ وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا ﴾ ؛ فهذا لا يجوز أن يراد به العموم لظهور حرف الخصوص فيه . وما لم يظهر فيه حرف العموم ولا حرف الخصوص فهو مهمل ، وقد يكون عاما وقد يكون خاصا ؛ واعتباره أن تنظر : فإن كان في الأشياء الواجبة أو الممتنعة فهو عام وإن كان لفظه واحدا ، كقول الله عز وجل : ﴿ بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴾ لأنه من الواجب أن يكون كل أحد على نفسه بصيرة . وإن كان في الممكن فهو خاص كقول الله عز وجل : ﴿ الَّذِينَ قَالُوا لَهُمْ االنَّاسُ إِنَّا النَّاسُ قَدْ جَمَعْنَا لَكُم فَآخِشَوْهُمْ ﴾ ؛ فهذا خاص ، وهذا لفظه على الجماعة لأن القول ممن قال واجمع ممن جمع ، من الأشياء الممكنة ، وجائز أن يقع منهم وألا يقع . فهذا أصل يعمل به في الخالص والعام والمهمل . ومن البين للعقل أن الأخبار المثبتة الجازمة في الأمر الواجب ، ماضيا ، ومستقبلا ، وما أنت فيه منها ، وعامها ، وخاصها ، ومهملا ، صادق أجمع ؛

(١) في هامش الأصل هنا : « في هذا الكلام دليل على أن العمل المصارع أولى بالمستقبل من

الحال ، وهو خلاف مذهب الخذاق من الحاة » .

(٢) في الأصل : « به » .

وأن منقيات ذلك كله كذب ، وأن مثبتات هذه الأخبار في الأحوال التي قدمنا ذكرها إذا كانت في المجتمع فهي كذب ، ومنقيات صدق ، وأن جميع هذه الأخبار في هذه الأحوال إذا جاءت في الأمر الممكن فقد يكون صدقا وقد يكون كذبا . وقد دللنا على جهل ما يعرف به الصدق في ذلك من الكذب ولم نستقصها لئلا يطول الكتاب بها وهي في كتب المنطقيين مشروحة . فمن أراد علمها فليطلبها هناك إن شاء الله .

واعلم أن من الأخبار أخبارا تقع بها الفائدة ولا يحصل منها قياس بوجوب حكما . فمن ذلك الخبر المنفي ، فإنه يفيدنا انتفاء الشيء الذي ينفيه ولا يحصل منه قياس بوجوب في نفوسنا حكما . ومثال ذلك قولنا : زيد غير قائم ، فلم يحصل لنا من هذا القول غير العلم بانتفاء القيام عنه ، ثم لسنا ندري على أي حال هو من قعود أو اضطجاع أو سجود . والخبر الذي بشرط لا يحصل في النفس منه حكم ؛ لأننا إذا قلنا : إذا قام زيد صرت إليك ، فليس يحصل في نفس المخاطب علم بمصير المخاطب إليه لأنه معلق بقيام زيد الذي يجوز أن يقع وألا يقع .

والكذب إثبات شيء لا يستحقه ، أو نفي شيء عن شيء يستحقه ، والصدق ضد ذلك ، وهو إثبات شيء لشيء يستحقه ، أو نفي شيء عن شيء لا يستحقه . والخلف في القول إذا كان وعدا دون غيره ، وهو أن يعمل خلاف ما وعد ، فيقال أخلف فلان وعده ولا يقال كذب . وقد يخلف الرجل الوعد بفعل ما هو أشرف منه ، فلا يقال أخلف وعده ، وذلك كرجل وعد رجلا بشوب فأعطاه ألف دينار ، فقد تفضل عليه ، وإن كان قد عمل به خلاف ما وعده ، فلا يسمى

ذلك مخلفا لوعده . وبهذا تعلق من أبطل الوعيد ، فزعموا أن إنجاز الوعد كرم وأن إخلاف الوعيد عفو وتفضل ، وأنشدوا :

وكنتم إذا أو عدته أو وعدته      لأخلف إيمادى وأنجز موعدى

وعليهم في ذلك كلام لأهل الحق ليس هذا موضعه .

والنسخ في الحكم تبديله برفعه ووضع غيره مكانه . وأصله في اللغة وضع الشيء مكان غيره إذا كان يقوم مقامه ، ومنه نسخ الكتاب ، لأنه وضع غيره موضعه وإقامته مقامه ، ومنه قوله عز وجل : ﴿ مَا تَنَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ . والنسخ لا يكون في الخبر لأن الخبر إذا تبدل عن حاله بطل ، وفي بطلان قول الصادق وجوب الكذب لا محالة ، وليس يجوز للصادق أن يخبر بخبر فيكون ضده وتقيضه صدقا ، إلا أن يكون خبره الأول معلقا بشرط أو استثناء ، كما وعد الله قوم موسى عليه السلام دخول الأرض المقدسة إن أطاعوه في دخولها ، فلما عصوه حرما عليهم فلم يدخلها أحد منهم ، وكما وعد قوم يونس العذاب إن لم يتوبوا ، فلما تابوا كشف عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ، وإلى هذا المعنى تذهب الشيعة في البدء على قبح هذه اللفظة وبشاعة موقعها في الإسماع . فأما الخبر إذا لم يكن معلقا بشرط ولا بشيء مما ذكرنا ، فلا يجوز أن يقع غيره موقعه ، فيكون صدقا ، ولذلك قال الله عز وجل : ﴿ مَا يَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ .

والمعارضة في الكلام المقابلة بين الكلامين المتساويين في اللفظ . وأصله من عارضت السلعة بالساعة في القيمة والمبايعة . وإنما تستعمل المعارضة في التقيّة ، وفي غطاطبة من خيف شره فيرضى بظاهر القول ويقتلص في معناه من الكذب

الصرّاح، وذلك مثل قول بعضهم وقد سأله بعض أهل الدولة العباسية عن قوله في لبس السواد، فقال: وهل النور إلا في السواد! وأراد نور العين في سوادها فأرضى السائل ولم يكذب. وكقول شريح وقد خرج من عند عبد الملك في الساعة التي مات فيها وقد سئل عن حاله، فقال: تركته يأمر وينهى؛ فلما لحّص عن ذلك قال تركته يأمر بالوصية وينهى عن النوح. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رأس العقل بعد الإيمان بالله عز وجل مداراة الناس". ومن المعارضة قول مؤذن يوسف: ((أَيَّتَهَا الْمِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ))، وهم لم يسرقوا الصّواع، وإنما حنى سرقتهم إياه من أبيه. وإذا كان الكذب إنما استقبح في العقل وخرج عن شريعة العدل من أجل أنه مخالف لحقيقة الأشياء في أنفسها من غير نفع يقصد به — حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الكذب مجانبٌ للإيمان"، وقال الله عز وجل: ((وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ مِمَّا كَانُوا يَكْذِبُونَ))، وسمى الكاذبين ظلمةً ولعنهم فقال: ((وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ)) — كان الكذب إذا أريد به الإصلاح العام والمنفعة الحقيقية مطلقاً، وقد روى: "لا كذب إلا في ثلاثة مواطن كذب في حرب وكذب في إصلاح بين الناس وكذب الرجل لامرأته ليرضيها به". وقال أمير المؤمنين رضي الله عنه: "الكذب كله إثم إلا ما نفعته به مسلماً أو دفعت به عن دين". وليس يدخل كذب الإنسان لنفع نفسه وضرر غيره في هذا المعنى، لأن النفع الحقيقي هو الذي لا يقع به ضرر على وجهه. وقد استعمل الناس أشياء ظاهرها كذب ولهم فيها معان تخرجها عنه، كتكبيرهم الصبي بأبي فلان، وهو لم يستحق أن يكون أبا،

وربما تُوفَّق قبل أن يولد له ، وربما وُلِدَ له فُسُحى ولده بغير ما كُنِيَ به ؛ فهذا على ظاهره كذب ؛ ولذلك أبته رهبان النصارى وجماعة من أهل الأديان . والذي تقصده به العرب بذلك فى الصغير التفاؤل له بالحياة وطول العمر والولد ؛ وتقصده به فى الكبير ونوى الشرف التعظيم له عن التسمية باسمه . ولذلك ترى السلطان إذا شرف وزيرا من وزرائه أو وليًّا من أوليائه كُناه . وقد تجعل العرب للرجل الكنية والكنيتين والثلاث على مقدار جلالتـه فى النفوس . ومن كان له كُنًى أمير المؤمنين وحمزة رضوان الله عليهما ، ومن العرب عامر بن الطفيل وعمر بن معديكرب وغيرهما ، وذلك معروف فى أخبارهم . ومما استعملت فيه العرب التفاؤل تسميتهم أبناءهم أَسَدًا تفاؤلا بالشجاعة والنجدة والبرالة ، وكلبا تفاؤلا بالحراسة والوفاء والحفاظة ، وأشباه ذلك مما سماوا به . ومما قلبوه عن معناه وسموه بضد ما يستحقه على سبيل التفاؤل أيضا "المفازة" وإنما هى مهلكة ، و"السلام" للسوء وإنما هو التالف . ومما أرادوا به التعظيم له ولرؤسائهم أيضا اللقب كلقبهم بذي يزن ، ومكلم الذئب ، والباقر ، والصادق ، والرضى ، وأشباه ذلك . واللقب يجرى على وجهين : أحدهما بالاشتقاق والتمثيل ، كلقبهم الغريص بالغريص لتشبيههم إياه فى بياضه بالإغريص وهو الطلع ، والآخر بالاتفاق كلقبهم بالْقُيَازِر والدَّمَاح . وربما لقبوا الإنسان بغير لسان العرب ، كلقبهم بالإخشيـد وبرجيس . ومما جرى من الألقاب على جهة التعظيم تليقب الخلفاء أنفسهم ومن رفعوا منزلته من أوليائهم ، وذلك مشهور يفتى عن تمثله . ومن اللقب ما جرى على سبيل الذم ، كلقبهم بذئب العبد ، ورأس الكلب ، وأنف الناقة قبل أن يمدح بنوه بذلك .

فهذه أقسام العبارة التي يتساوى أهل اللغات في العلم بها . فأما العرب فلم يستعملات أئخر من الاشتقاق، والتشبيه، والجن، والرمز، والوحى، والاستعارة، والأمثال، واللفز، والحذف، والصرف، والمبالغة، والقطع، والمطف، والتقديم، والتأخير، والاختراع . ونحن نذكرها بوجيز من القول ليعرفها الناظر في هذا الكتاب ويحيط بأقسام معاني كل منها إن شاء الله . هن ذلك :

## باب الاشتقاق

وهو ما اشتق لبعض الألفاظ من بعض، كما يشتق من الزيادة اسم زيد وزيد ومزيد ويزيد . وهو مأخوذ من شق الثوب أو الخشبة، فيكون كل جزء منهما مناسباً لصاحبه في المادة والصورة .

قال : وللأسماء والأفعال في اللغة العربية أبنية يُحتاج إلى معرفتها في الاشتقاق والنصرif . فن ذلك الأسماء . وأقل ما جاء منها على حرفين مثل "من" و"ما" وما أشبه ذلك . وليس يجوز أن يكون أسم أقل من حرفين ؛ لأن المتكلم لا يجوز له أن يتبدى نطقه إلا بمتحرك ولا أن يقف إلا على ساكن ، فصار أقل الأسماء على حرفين لذلك . ولما أشبه ما كان على هذا المثال حروف المعاني، مُنع من التصرف وجعل مبنيًا . وأصل البناء على السكون إلا ما كان قبل آخره ساكن فيحرك لانتقاء الساكنين . فإما ما يبنى منه على الفتح فلخفة الفتحة نحو كيف ، وأين ، وأمام . وأما ما يبنى على الكسر فلأن الساكن إذا حرك حرك إلى الكسر مثل أمس وحدام . وأما ما يبنى منه على الضم فما أعرب في بعض الأماكن، مثل قبل وبعد، فانك

إذا أضفتهما أعربتهما ، وإذا أفردتهما بنيتهما على الضم ، فرقا بينهما وبين ما لا يعرب على حال . وشرح هذا في كتب اللغة وهو يُغْنِينَا عن الإطالة فيه . ثم تُلي ذلك بالثلاثي ، وهو ما بُني على ثلاثة أحرف وله عشرة أمثلة : فَعَلَ مثل رَجَلَ . وفَعَّل مثل جَمَلَ . وفَعِل مثل كَتَفَ . وفُعِل مثل بُدِدَ . وفَعَلَ مثل كَبَشَ . وفَعِلَ مثل عَطَرَ . وفُعِلَ مثل عُنِقَ . وفُعِلَ مثل عَصِدَ . وفُعِلَ مثل صُرِدَ . وفَعِلَ مثل إِبِلَ . ثم تُلي ذلك بالرباعي ، وهو على خمسة أبيات : فُعِّلَ مثل جُنِّبَلَ . وفُعِّلَ مثل جَعْفَرَ . وفُعِّلَ مثل سَمِمَ . وفُعِّلَ مثل دَرِهَمَ . وفُعِّلَ مثل قَطَطَرَ . ثم تُلي ذلك بالخماسي ، وله أربعة أمثلة : فُعِّلَ مثل سَقَرَجَلَ . وفُعِّلَ مثل جَرَدَحَلَ . وفُعِّلَ مثل جَحْمَرَشَ . وفُعِّلَ مثل خُرْجِيلَ . وسائر الأسماء التي تتجاوز خمسة أحرف فإنما تلحقها زيادات ليست من نفس بناء الاسم ، مثل عنبكوت وأشباهه . والحروف التي تسمى حروف الزوائد عشرة ، وهي : الهمزة ، واللام ، والياء ، والواو ، والهميم ، والتاء ، والتون ، والسين ، والألف ، والهاء .

وليس يأتي في الأفعال السالبة شيء على أقل من ثلاثة أحرف ولا أكثر من أربعة أحرف إلا ما لحقته الزيادة . وللتلاثي ثلاثة أبنية : وهي فَعَلَ مثل ضَرَبَ ، وفَعَّلَ مثل كَرَّمُ ، وفَعِلَ مثل عَلِمَ . فأما فَعِلَ لما لم يسم فاعله كضَرِبَ فليس بأصل وهو يدخل في كل بناء . والرابعي السالم له بناء واحد وهو فَعَّلَلْ مثل دَحْرَجَ . وإذا لحقته الزوائد صارت خمسة عشر بناءً . فمن الأبنية التي تلحقها الزوائد تسعة أبنية في أولها الهمزة ، وهي ألف الهمزة التي هي ألف الوصل ، وهي افْعَلْ نحو افْتَقِرْ . واستفْعَلْ نحو اسْتَخْرَجَ . وانْفَعَلَ نحو اِنْطَلَقَ . وافْعَلَّلْ نحو اَحْرَجْنِمَ . وانْفَعَلَّ نحو احْمَرَّ . وانْفَعَلَّ نحو احْمَازَ . وافْعُولْ نحو اخْرُوطَ . وافْعَوَعَلْ نحو اغْدُوذَنْ . وافْعَلَّلَّ



نحو اقشعتر . وبناء واحد في أوله ألف القطع نحو أخرج . وخمسة لا ألف في أولها وهي : فاعَل مثل قاتَل . وتفاعل مثل تعاقَد . وفعل مثل كسّر . وتفعّل مثل تكسّر . وتفعّل مثل تدخّر . ولكل زيادة من هذه الزيادات معنى تُحدثه في الفعل إذا دخلته ، وذلك مثل قولنا : "أخرج زيد" فهذا بلا زيادة يدلنا على خروج زيد بإرادته . وإذا قلنا : "أخرج عمرا زيد" فزدنا ألف القطع كان المخرج لعمرو غيره . وكقولنا : "قال زيد خيرا" ؛ فإذا بيننا من ذلك فاعَل قلنا : "قال زيد عمرا" ، فصار الفعل من اثنين فعل كل واحد منهما بصاحبه كفعل صاحبه به . وكقولنا "كسر زيد القدح" فيدل على وقوع الكسره ؛ فإذا قلت : "كسر زيد القدح" دلت على ترداد الفعل وتكراره . وتقول : "اعتل زيد" فيدل على طلته ، فإذا قلت "تعال<sup>(١)</sup> زيد" دلت بذلك على أنه أظهر علة وليس بعليل . وكذلك كل مثال من هذه الأمثلة يفيد معنى ليس في الآخر . فإذا أردت أن تستق من الانطلاق اسما للفاعل قلت "منطلق" . وإن أردت أن تستق منه اسما للمفعول قلت "منطلق به" . وإن أردت أن تستق منه فعلا ماضيا قلت "انطلق" . وإن أردت أن تستق فعلا مستقبلا قلت "ينطلق" . وإن أردت أن تأمر منه قلت "إطْلُو" . وإذا نهيته عنه قلت "لا تنطلق" . فهذا وجه الاشتقاق في الأسماء والأفعال . فأما "الأمر" فكل فعل كان يأتي مستقبلا متحركا فإنك تُسقط علامة الاستقبال منه وتقرّ الباقي على بناءه ، فيكون أمرا ، مثل دَحْرَج يدحرج ، الأمر منه "دَحْرَج" . وما كان ناني مستقبلا ساكنا فليست تصل إلى النطق به مبتدئا فلا بد من أن تدخل الهمزة لتتوصل بها إلى النطق ، وتسمى ألفا على المجاز لا على الحقيقة ، لأن الألف لا تكون إلا ساكنة .

(١)

(١) في الأصل : «تعال» فك الإدغام .

فما كان في الرباعي فهي ألف قطع، مثل أخرج يخرج، فتكون في الأمر "أخرج"، وهذه الألف مفتوحة على كل حال . وما كان من ذلك في الثلاثي فهو ألف وصل، وحركتها فيما كان ثالثه مضموما في المستقبل بالضم، نحو قولك في يخرج "أخرج"، وفيما كان ثالث مستقبله مفتوحا أو مكسورا بالكسر نحو قولك في يضرب "اضرب" وفي نفع ينفع "إنفع" . وليس يحى فَعَلَ يَقَعُ إلا فيما كان موضع عين الفعل فيه أولاه أحد حروف الحلق، فأما ما ليس فيه في هذين الموضعين حرف من حروف الحلق فانما يحى على يَقَعُ بالكسر وَيَقَعُ بالضم إلا أحرفاً جئن نوادر، منها أَبَى يَأْبَى وَرَكَنَ يَرْكُنُ وَقَلَى يَقْلَى وَغَشَى اللَّيْلُ يَقْشَى إذا أظلم . والمعتل من الأفعال ما كان في موضع العين أو الفاء أو اللام حرف من حروف المد واللين، وهي: الألف، والياء، والواو . ولها أحكام في التصريف إن أردنا أن نستوعبها طال بها الكتاب، لكننا نذكر بوجلاً من ذلك تدلُّ ذا القريحة على باقيها .

### باب فيه ما اعتلت فاؤه

كل واو كانت في الفعل فاء، وكان الماضي منه على فَعَلَ والمستقبل على يَقَعُ، فإنها تسقط في المستقبل، نحو وَعَدَ يَعِدُ، وَوَزَنَ يَزِنُ . فان كان مستقبله على يَقَعُ وماضيه على فَعَلَ صحت، نحو وَضُوْ يَوْضُوْ . وإذا كان ماضيه على فَعَلَ ومستقبله على يَقَعُ صحت نحو وَلِعَ يَوَلِّعُ، وَجَلَّ يَوَجِّلُ .

## باب فيه ما أُعِلَّت عينه

كل واو تكون عينا للفعل الذى على قَمَلٍ فانها تجعل فى الماضى ألفا لفتحمة ما قبلها، وتسكن فى المستقبل وتصح، نحو قال يقول وحال يعول . وكذلك الياء إذا وقعت هذا الموقع، نحو باع يبيع وكال يكيل . وتسقط الواو فى المفعول، نحو مَقُول ومَيَّكِل، والأصل مَكِيُول ومَقُوُول . وكل واو وياء تحركتا بأى حركة كانت وقبلهما فتحة، فانهما مُقَلبان ألفا نحو طَالَ وَتَامَ . وإذا اجتمعت الياء والواو وسبقت الأولى منهما بالسكون قلبت الواو ياء وأدغمت فى الأولى . فها سبقت الياء الواو فيه قولهم سَيِّدٌ، وأصله سَيُّود . ومما سبقت فيه الواو الياء قولهم لويته ليّآ، وأصله لَوَيّآ . وكل واو أو ياء وقعتا بعد ألف زائدة جاز أن تبدل همزة، نحو قائم وهائم . وكل واو انضمت وهى أول الفعل فهزها جائز، نحو أَقْبَتُ وَوَقَّتُ، وَأُجِلْتُ<sup>(١)</sup> وَوُجِلْتُ . وكل واو انكسرت فى أول الحرف فهزها جائز، نحو وشاح وإشاح ووَكَّاف وإكَّاف .

## باب ما أُعِلَّت لامه

كل واو وياء فى آخر الفعل سكنتا وانضم ما قبل الواو وانكسر ما قبل الياء صحتا، نحو نعدو ونمضى . وإن كانت فى الأسماء وانكسر ما قبلها أسكنت فى الرفع والخفض وفتحت فى النصب، نحو قاض ورأيت قاضيا . فاذا أضيف ذلك

(١) يلاحظ أن "أجلت" من الأجل لا من الوجيل .

أودخلته الألف واللام صححا . وكل واو في آخر الفعل قبلها ضمة أو ياء قبلها كسرة ،  
 فانهما تُسكان في الرفع ، وتفتحان في النصب ، وتحدقان في الجزم ، نحو زيد  
 يغزو ولم يغزولن يغزو . وإن كانت في آخره ألف ساكنة ، أُقوت على سكونها  
 في الرفع والنصب وحذفت في الجزم ، نحو يسمى ويخشى ، ولرب يسمى ،  
 ولم يسع .

### باب فيه التشبيه

وأما التشبيه فهو من أشرف كلام العرب وفيه تكون الفطنة والبراعة عندهم .  
 وكلما كان المشبه منهم في تشبيهه أطف ، كان بالشعر أعرف ، وكلما كان بالمعنى  
 أسبق ، كان بالخلق أليق .

والتشبيه ينقسم قسمين : تشبيه للأشياء في ظواهرها وألوانها وأقذارها  
 كما شبهوا اللون بالخر ، والقَدَّ بالفصن ، وكما شبه الله النساء في رقة ألوانهن بالياقوت ،  
 وفي نقاء أبقارهن بالبيض . قال تعالى : ﴿ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُوتٌ ﴾ . وكما  
 قال الشاعر :

كَأَنَّ بَيْضَ نَعَامٍ فِي مَلَا حِفْهَا      إِذَا اجْتَلَاهُنَّ قَيْطٌ لَيْلُهُ وَمِدُّ

وقال آخر :

أَيَا شَبَهَ لَيْلَى لَا تُرَاعِي فَنَائِي      لَكَ الْيَوْمَ مِنْ بَيْنِ الْوَحُوشِ صَدِيقُ  
 فَعَيْنَاكِ عَيْنَاهَا وَجِيدُكِ جِيدُهَا      خَلَا أَنْ عَظِمَ السَّافُ مِنْكَ دَقِيقُ

وقال آخر :

وردتُ اعتسافاً والثَّريا كأنها      على قِية الرأس ابن ماء مُحسَّق<sup>(١)</sup>

ومنه تشبيه في المعاني ، كتشبيههم الشجاع بالأسد ، والحواد بالبحر ، والحسن الوجه بالبدر ، وكما شبه الله أعمال الكافرين في تلاشيها مع ظنهم أنها حاصلة لهم بالسراب الذي إذا دخله الظمان الذي قد وعد نفسه به لم يجده شيئاً . وكما شبه من لا ينتفع بالموعظة بالأصم الذي لا يسمع ما يخاطب به ، وشبه من ضلّ عن طريق الهدى بالأعمى الذي لا يبصر ما بين يديه . هذا النوع من التشبيه ، قال الشاعر<sup>(٢)</sup> :

فإنك كالليل الذي هو مُدرك      وإنِ خلتُ أن المتأى عنك واسعُ



وقال الآخر :

هو البحر من أى النواحي أتيتَه      فُجئتُه المعروف والحدود ساحلُه

وهذا كثير في القول وفي القرآن والشعر ، وما ذكرنا منه دليل على ما تركنا إن شاء الله .

## باب من اللحن

وأما اللحن فهو التعريض بالشيء من غير تصريح ، أو الكتابة عنه بغيره ، كما قال الله عز وجل : ﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَقْتُم بِسِيَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ﴾ . والعرب تفعل ذلك لوجوه ، وهي تستعمله في أوقات ومواطن . فمن ذلك

(١) ابن ماء : كل ما لازم الماء من الطير .

(٢) كذا في الأصل .

ما استعملوه للتعظيم ، أو للتخفيف ، أو للاستحياء ، أو البُخيا ، أو للإنصاف ، أو للاحتراس . فأما ما يستعمل من التعريض للإعظام فهو أن يريد مرید تعريف مَنْ فوقه قبيحا إن فعله ، فيعرض له بذكر ذلك من فعل غيره ويقبّح له ما ظهر منه ، فيكون قد قبّح له ما أتاه من غير أن يواجهه به ؛ وفي ذلك يقول :

أَلَا رَبُّ مَنْ أَطْنَبْتُ فِي ذَمِّ غَيْرِهِ      لَدَيْهِ عَلَى فَعْلٍ أَتَاهُ عَلَى عَمْدٍ  
لِيَعْلَمَ عِنْدَ الْفَكْرِ فِي ذَاكَ أَنَّهَا      نَصِيحَتُهُ فَيَا خُطْبَتُهُ بِهِ قَصْدِي

وأما التعريض للتخفيف فهو أن تكون لك إلى رجل حاجة فتجيئه مسأما ولا تذكر حاجتك ، فيكون ذلك اقتضاء له وتعريضا بمرادك منه ؛ وفي ذلك يقول :

أَرْوُحُ تَسْلِيمٍ طَلِيكَ وَأَعْتَدِي      وَحُسْبُكَ بِالتَّسْلِيمِ مَنَى تَقَاضِيَا

وأما التعريض للاستحياء فكالكتابة عن الحاجة بالنحو والمَـنِـرَة ، والنحو : المكان المرتفع والمذرات : الأفنية ، وبالغائط وهو الموضع الواسع ، فكفى عن الحاجة بالموضع التي تقصد لوضعها فيها . وكما كنى عن الجماع بالسر ، وعن الذكر بالفرج ، وإنما الفرج ما بين الرجلين . وكما تقول لمن كذب : ليس هذا كما تقول .

وأما التعريض للبُخيا فمثل تعرض الله عز وجل بأوصاف المنافقين وإسماكة عن تسميتهم إبقاء عليهم وتألفاً لهم ؛ ومثل تعرض الشعراء بالديار والمياه والجبال والأشجار بُخياً على آلهم وصيانه لأسرارهم وكتماً لذكرهم . ومنه قول الشاعر :

أَيَا أَتْلَاتِ الْقَاعِ مِنْ بَطْنِ تَوْضِيحٍ      حَتْنِي إِلَى أَفْيَانِ كُنْ طَوِيلُ

ومنه قول الآخر :

أَلَا يَا سَيَّالَاتِ الرِّحَالِ بِاللَّوَى      عليكن من بين السَّيَالِ سَلَامٌ

وهذا باب تكثرفيه الشواهد من الشعر وغيره . وقد صرح بعض الشعراء عن المراد به فقال :

أودُّ ولولا أن أرى أمَّ جعفرٍ      بأبياتكم ما درتُ حيث أدور

وأما التعريض للإنصاف فكقول الله عز وجل : ﴿ وَإِنَّا أَوْفِيَاءُ لَكُمْ عَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ . ومنه قول حسان بن ثابت في مناضلته بعض من هجا رسول الله عليه السلام :

أتهجوه ولستَ له بكفٍ      فشرُّكم لخيركم الفداءُ

وأما التعريض للاعتراس . فهو ترك مواجهة السفهاء والأعداء بما يكرهون وإن كانوا لذلك مستحقين ، خوفاً من بؤسهم وتسرعهم ، وإدخال ذلك عليهم بالتعريض والكلام اللين . وفي ذلك يقول الله عز وجل : ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ . وقال لموسى وهارون في فرعون : ﴿ فَقُولَا لَهُ قَوْلَا لَيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ .

## باب فيه الرمز

وأما الرمز فهو ما أخفى من الكلام . وأصله الصوت الخفى الذى لا يكاد يفهم ، وهو الذى عاه الله عز وجل بقوله : ﴿ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آتَيْتَكَ

①

أَلَا تُكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا . وإنما يستعمل المتكلم الرمز في كلامه فيما يريد طيه عن كافة الناس والإفضاء به إلى بعضهم، فيجعل للكلمة أو للحرف اسماً من أسماء الطير أو الوحش أو سائر الأجناس أو حرفاً من حروف المعجم، ويطلع على ذلك الموضع من يريد إفهامه، فيكون ذلك قولاً مفهوماً بينهما مرموزاً عن غيرهما. وقد أتى في كتب المتقدمين من الحكماء والمتفلسفين من الرموز شيء كثير، وكان أشدهم استمالاً للرمز أفلاطون . وفي القرآن من الرموز أشياء عظيمة القدر جليلة الخطر، وقد تضمنت علم ما يكون في هذا الدين من الملوك والممالك والفتن والجماعات ومُدد كل صنف منها واقضائه، ورمزت بحروف المعجم وبغيرها من الأقسام كالنتين والزيتون والفجر والعاديات والمصر والشمس، وأطلع على علمها الأئمة المستودعون علم القرآن. ولذلك قال أمير المؤمنين رضى الله عنه : « ما من مائة تخرج إلى يوم القيامة إلا وأنا أعلم فائدها وناعقها وأين مستقرها من جنة أو نار » . وروى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه سئل عن الم ، وح ، وطسم وغير ذلك مما في القرآن من هذه الحروف فقال : « ما أنزل الله كتاباً إلا وفيه سر، وهذه أسرار القرآن » . وهى حروف الجمل، ومنها كان على يعلم حساب الفتن . فهذه الرموز هى أسرار آل محمد . ومن استنبطها من ذوى الأمر وقف عليها فعلم جليل ما أودعهم الله إياه من الحكمة . وقد ذكرنا مما تأدى إلينا من تفسير ذلك في كتابنا الذى لقبناه ( بأسرار القرآن ) ما أغنى عن إعادته هاهنا . فإن رغبت في النظر فيه فاطلبه تقف عليه إن شاء الله .



## باب من الوحي

وأما الوحي فإنه الإبانة عما في النفس بغير المشافهة على أى معنى وقعت : من إيمان ،  
ورسالة ، وإشارة ، ومكاتبة . ولذلك قال الله عز وجل : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِمَهُ  
اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا ﴾ .

وهو على وجوه كثيرة . فمنه «الإشارة» كما قال الله عز وجل : ﴿ نَخْرِجَ عَلَى قَوْمِهِ  
مِنَ الْخِجَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ . ومنه «الوحي المسموع من الملك»  
كقول الله عز وجل : ﴿ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيُ يُوسَى عَلَيْهِ سُلَيْمٌ الْقَوِيُّ ﴾ . ومنه «الوحي  
في المنام» وهو الرؤيا الصحيحة ، كما قال الله تعالى : ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ  
أَرْضِعِيهِ ﴾ . ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الرؤيا الصالحة جزء من  
سنة وأربعين جزءا من النبوة » . ومنه «الإلهام» كما قال الله عز وجل : ﴿ وَأَوْحَى  
رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ﴾ ، أى ألهمها . ومنه «الكتاب» ، يقال  
منه وحيت الكتاب إذا كتبه ، قال الشاعر :

ما هيج الشوق من أطلال دارسة      أخصت خلاء كوحى خطه الواحى

ويقال منه : وحيت أحي ، كما يقال : وفيت أفى . ومن الوحي «الإشارة باليد»  
و«الغمز بالحجاب» و«الإيماء بالعين» ، كما قال الشاعر :

وتوحى إليه باللمحظ سلامها      مخافة واش حاضر ورقيب

وقال آخر :

أشارت بطرف العين خيفة أهلها      إشارة محزون ولم تتكلم

فأيقنْتُ أنَّ الطرفَ قد قال مرحباً وأهلاً وسهلاً بالحبيب المسلم  
وقال آخر :

أشارت بأطراف كأن بناتها أنا يبُّ دُرُّ قُمعت بعقيقتي  
وقالت كلاكِ الله في كلِّ مشهدٍ مكانك من قلبي مكان شقيق

## باب من الاستعارة

وأما الاستعارة فإنما احتيج إليها في كلام العرب لأن ألفاظهم أكثر من معانيهم ،  
وليس هذا في لسان غير لسانهم ؛ فهم يعبرون عن المعنى الواحد ببارات كثيرة  
ربما كانت مفردة له وربما كانت مشتركة بينه وبين غيره ؛ وربما استعاروا بعض  
ذلك في موضع بعض على التوسع والمجاز ، فيقولون إذا سأل الرجل الرجل شيئاً  
فبخل به عليه : ”لقد بخله فلان“ ، وهو لم يسأله ليبخل وإنما سأله ليعطيه ؛ لكن  
البخل لما ظهر منه عند مسئلته إياه جاز في توسعهم ومجاز قولهم أن ينسب ذلك  
إليه . ومنه قول الشاعر :

\* فلبوت ما تلد الوالدة \*

والوالدة إنما تطلب الولد ليعيش لا يموت ، لكن لما كان مصيره إلى الموت جاز  
أن يقال : لبوت ولدته . ومثله في القرآن : ﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ  
وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا . وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ  
وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾ ؛ وذلك أنهم كانوا عند تلاوة القرآن قد حجبوا قلوبهم عن تفهمه  
وصدقوا بأسماعهم عن تدبره ، بخاز أن يقال على المجاز والاستعارة : إن الذي تلا ذلك

عليهم جعلهم كذلك . والدليل على ما قلناه وأن حقيقة الأمر أنهم هم الفاعلون لذلك دون غيرهم ، قول الله عز وجل في موضع آخر : ﴿ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِمَهُمْ فِي أَذَانِهِمْ وَأَسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا وَاسْتَكْبَرُوا ﴾ . ومثل الأول قوله : ﴿ وَلَا تَطِغْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا - الآية ﴾ ، لما غفل عن الذكر كان بمنزلة من يغفل عند المسئلة ، فجاز أن يقال للذي أذكره قد أغفله وقد أغفل قلبه ، كما جاز أن يقال للذي سأل ذلك فبغل عليه قد بخله . ومن الاستعارة ما قدمناه من إنطاق الربيع وكل ما لا ينطق إذا ظهر من حاله ما يشاكل النطق . ومما جاء من هذا النوع في القرآن قوله : ﴿ يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ﴾ ، لما جاز أن تحتمل مزيدا من الكافرين حسن أن يقال : قالت وهل من مزيد . وكذلك قوله : ﴿ ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ ، وذلك لما كانتا عن إرادته من غير استصعاب عليه ولا عصيان له ، جاز أن يقال إنهما قالتا أتينا طائعين . وكذلك قوله : ﴿ فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ ﴾ ، لما كانت الإرادة من أسباب الفعل وكان وقوع الفعل يتلوها ، جاز لما قد كاد أن يقع وقرب وقوعه أن يقال أراد أن يقع . ومثل ذلك قول الشاعر :

\* امتلأ الخوض وقال قطني \*

أى لما لم تكن فيه سعة لغير ما قد وقع فيه من الماء ، جاز على الاستعارة أن يقال : قد قال حسبي ، وهذا شائع في اللغة كثير .

## باب فيه الامثال

فاما الحكماء والأدباء والعلماء فلا يزالون يضربون الأمثال ، ويبينون للناس تصرف الأحوال ، بالنظائر والأشياء والأشكال ؛ ويرون هذا النوع من القول أنجح .  
مطلبا ، وأقرب مذهبا . ولذلك قال الله عز وجل : ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ﴾ . وقال : ﴿ وَسَكَنُكُمْ فِي مَسَاكِينِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ ﴾ .

وإنما فعلت العلماء ذلك لأن الخبر في نفسه اذا كان ممكنا فهو يحتاج الى ما يدل عليه وكل صحته ، والمثل مقرون بالحجة . ألا ترى أن الله عز وجل لو قال لعباده : إني لا أشرك أحدا من خلقتي في ملكي لكان ذلك قولاً محتاجا الى أن يدل على العلة فيه ووجه الحكمة في استعماله ؛ فلما قال : ﴿ ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِيمَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ تَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسُكُمْ ﴾ ، كانت الحجة من تعارفهم مقرونة بما أراد أن يخبرهم به من أنه لا شريك له في ملكه من خاقه ؛ لأنهم عالمون <sup>(١)</sup> [أنهم] لا يقرون أحدا من عبيدهم على أن يكون فيما ملكوه مثلهم ، بل يأنفون من ذلك ويدفعونه ، فان الله عز وجل أولى بأن يتعالى عن ذلك . فلذلك جعلت القدماء أكثر آدابها وما دونته من علومها بالأمثال والقصص عن الأمم ونطقت ببعضه على ألسن الوحش والطيور . وإنما أرادوا

(١) في الأصل : « علم » .

(٢) زيادة يقتضيها السياق .

بذلك أن يجعلوا الأخبار مقرونةً بذكر عواقبها ، والمقدمات مضمومةً الى نتائجها ،  
وتصريف القول فيها ، حتى يتبين لسامعه ما آلت اليه أحوال أهلها عند لزومهم  
الآداب أو تضيقهم إياها . ولهذا بعينه قص الله علينا أقاصيص من تقدمنا من  
عصاه وآثرهواه فخر دينه ودنياه ؛ ومن اتبع رضاه بفعل الخير والحسن عقباه  
وصبر الجنة مثواه وماواه ؛ وقال في مثل ذلك : ( وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ  
يَتَذَكَّرُونَ ) .

### باب من اللغز

وأما اللغز فإنه من ألغز اليربوع ولغز إذا حفر لنفسه مستقيماً ثم أخذ يئنه ويُسرةً  
ليُعمى بذلك على طالبه . وهو قول استعمل فيه اللفظ المتشابه طلباً للمأياة والمحاكاة .  
والفائدة في ذلك في العلوم الدنيوية رياضة الفكر في تصحيح المعاني ، وانحراجها على  
المنافضة والفساد الى معنى الصواب والحق ، وقدح الفطنة في ذلك واستنجاد الرأي  
في استخراجهِ <sup>(١)</sup> وذلك مثل قول الشاعر :

رَبِّ ثَوْرٍ رَأَيْتُ فِي بُحْرِ نِيلٍ \* وَنَهَارٍ فِي لَيْلَةٍ ظَلَمَاءِ

والثور هاهنا : القطعة من الأقط ، والنهار : فريخ الحبارى . فاذا استخرج هذا صغ  
المعنى ، واذا حُمل على ظاهره كان محالاً . وكذلك قال الشاعر :

فَأَصْبَحْتُ وَاللَّيْلُ لِي مَلْبَسٌ \* وَأَصْبَحْتُ الْأَرْضُ بُحْرًا طَمَى

(١) في الأصل : « واستنجاد الرأي وفي استخراجهِ » .



فأصبحتُ: أشعلت المصباح، ولو حُمِل على الصبح لتناهى القول وفسد . والفائدة في استعمال ذلك في الدين المعارضة التي ذكرناها وقلنا: إن للإنسان استعمالها عند التقية حتى يخرج بها الكلام عن الكذب باشتراك الاسم . ومن هذه الأسماء المشتركة: المجنون الذي به الخبل، والمجنون الذي قد جَنَّهُ الليل . والنبيذ الذي يشرب، والنبيذ الصبي المنبوذ . والعلي المرتفع، والعلي الفرس الشديد . والجرح المصدر من الجراح، والجرح الكسب . والطن بالريح، والطن في العرض . والطن ضد الظهر، والطن من العرب . والفخذ العضو، والفخذ من القبيلة . والبعل الزوج، والبعل النخل الذي يشرب ماء السماء . واليد الجارحة، واليد النعمة، واليد القدرة . وأشباه هذا كثير . وقد جمعه أهل اللغة . وعن جوده وجمع أكثره ابن دُرَيْد في كتاب (الملاحن) .  
فان أردته فاطلبه فيه إن شاء الله .

## باب من الحذف

وأما الحذف فان العرب تستعمله للإيجاز والاختصار والاكتفاء بيسير القول إذا كان المخاطب عالماً بمرادها فيه ؛ وذلك كقوله عز وجل : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ وسكت عن تمام الكلام لعلم المخاطب به فكان تقدير ذلك : «وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم استكبروا وتمادوا وعتوا» . وكذلك قوله : ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾ حذف ما بعده لعلم المخاطب به ؛ فكان تقديره « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لعذبكم بما فعلتم » . ومن ذلك قول الشاعر <sup>(١)</sup> :

(١) بازاء هذا اللفظ في الأصل : هو امرؤ القيس .

أَجِدْكَ لَوْ شِئْتُ أَنَا رَسُولُهُ سِوَاكَ، وَلَكِنْ لَمْ نَجِدْ لَكَ مَدْفَعًا

أَرَادَ لِدَفْعَتِهِ وَلَكِنْ لَمْ نَجِدْ لَكَ مَدْفَعًا . فَخُذْ اِكْتِفَاءً بِسَلَمِ الْمَخَاطَبِ بِمَا أَرَادَ .  
(١)  
وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ :

(١٧٧)

فَلَمَّا أَجْزَا سَاحَةَ الْحَيِّ وَاتَّحَى بَنَّا بَطْنَ حَقْفَ ذِي قَفَافٍ عَقَنْقِلِ<sup>(٢)</sup>

وَهَذَا كَثِيرٌ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ ؛ وَإِذَا مَرَّ بِكَ عَرَفَتَهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ .

## باب من الصرف

وَأَمَّا الصَّرْفُ فَلَانْهَمْ يَصْرِفُونَ الْقَوْلَ مِنَ الْمَخَاطَبِ إِلَى الْغَائِبِ، وَمِنْ الْوَاحِدِ إِلَى الْجَمَاعَةِ كَقَوْلِهِ عَنْ وَجَلٍ : « حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَبِيعَةٍ » .  
وَكَقَوْلِ الشَّامِرِ :

وَتِلْكَ الَّتِي لَا وَصَلَ إِلَّا وَصَالُهَا وَلَا صُرْمَ إِلَّا مَا صَرَمْتَ يَضِيرُ

وَقَالَ آخَرُ :

يَا لَهْفَ نَفْسِي كَانَ جَدَّةَ خَالِهِ وَيَبَاضُ وَجْهَكَ لِلتَّرَابِ الْأَعْفَرِ

(١) بِأَزَاءِ ذَلِكَ فِي الْأَصْلِ : « هُوَ امْرُؤُ الْفَيْسِ » .

(٢) بِهَاشِ الْأَصْلِ : « رَكَامٌ » بَدَلُ « قَفَافٌ » وَكُتِبَ قَوْفُهُ : « مَعَا » . يُشِيرُ إِلَى أَنْ فِيهِ

الرَّوَايَتَيْنِ .

## باب من المبالغة

وأما المبالغة، فمن شأن العرب أن تتبالغ في الوصف والذم، كما من شأنها أن تختصر وتوجز، وذلك لتوسعها في الكلام واقتدارها عليه؛ ولكل من ذلك موضع يستعمل [فيه] . وسيميز بك في مواضعه إذا صرنا إلى ذكره إن شاء الله .

والمبالغة تنقسم قسمين ، أحدهما في اللفظ، والآخر في المعنى . فأما المبالغة في اللفظ فتجرى مجرى التأكيد، كقولنا : ”رأيت زيدا نفسه“، و”هذا هو ابن بعينه“ فتؤكد زيدا بالنفس، والحق بالعين، وإن كان قولك : ”هذا زيد“ و”هذا هو الحق“، قد أغنياك<sup>(١)</sup> عن ذكر النفس والعين، ولكن ذلك مبالغة في البيان . ومنه قول الشاعر :

أَلَا حَبْدًا هَسْدٌ وَأَرْضٌ بِهَا هِنْدٌ      وَهَنْدٌ أَتَى مِنْ دُونِهَا النَّأْيُ وَالْبَعْدُ

وأما المبالغة في المعنى فأخراج القول على أبلغ غايات معانيه، كقوله عز وجل : ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، وإنما قالوا : إنه قد قتر علينا؛ فبالغ الله عز وجل في تبحيح قولهم فأخرجه على غايات الذم لهم . ومن المبالغة في المعنى قول الشاعر :

وفين ملهىٍ لللطيف ومنظرٌ      أنيقٌ لعين الناظر المتوسم

فلم يرض أن يكون فيه ملهى وإن كان ذلك مدحا لمن حتى قال ”اللطيف“، لأن اللطيف لا يلهو إلا بفائق؛ وقال : ”ومنظر أنيق“، وهذا في الوصف مجزئ، فلم

(١) زيادة يقتضها السياق .

(٢) يلاحظ أن ”أغنياك“ مستند إلى ”قولك“ وهو مفرد، وثني باعتبار المقول .



يكتف به حتى قال: "لعين الناظر المتوسم" لأن الناظر اذا كرر نظره وتوسم تينت له العيوب عند توسمه وتكراره نظره؛ ولذلك قال الشاعر:

يزيدك وجهه حسناً إذا ما زدتَه نظراً

ومن هذا المعنى قول الشاعر أيضاً:

فلما صرح الشر فامسى وهو عُريانُ

مَشِيناً مشيةً الليث غدا والليث غضبانُ

(١) فلم يرض بتصريح الشر حتى عراه من كل ما يستره؛ ولم يرض بمشية الليث حتى جعله غضباناً. وأشباه هذا كثير في القرآن.

## باب فيه القطع والعطف

وهو واضح لمن أراد أن يعرفه، وهو في القرآن كثير؛ فما قطع الكلام فيه وأخذ في فن آخر من القول ثم عطف عليه بتمام القول الأول قوله: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ - إلى آخر الآية). ومثله: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْمُتَّحِنَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ وَمَا يُجْعَلُ عَلَى النَّصِيبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذَلِكَ فَنسَأُ الْيَوْمَ بِأَيِّ الدِّينِ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ)، ثم قطع وأخذ في كلام آخر فقال: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ

(٢٨)

دِينًا) ، ثم رجع الى الكلام الأول فقال : (فَمَنْ أَضْطَرُّ فِي مَخْصِيَةِ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) . ومثل ذلك ما حكاه عن لقمان في وصيته لابنه إذ قال له : (يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) ، ثم قطع وأخذ في فن آخر فقال : (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَى وَهْنٍ) ، إلى قوله : (فَأَنْبِئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) ، ثم رجع إلى تمام القول الأول في وصية لقمان فقال : (يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ نَرٍ لَ تَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِيهَا اللَّهُ إِنْ اللَّهُ لَظَلِيمٌ خَبِيرٌ) ، إلى آخر الآيات .

### باب فيه التقديم والتأخير

وأما التقديم والتأخير فكقوله : (وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى) ، أراد ولولا كلمة سبقت من ربك وأجل مسمى لكان لزاما . وكقوله : (وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ) أراد ما لا يملك لهم رزقا من السموات والأرض ولا يستطيعون شيئا . وفيما ذكرنا دليل على ما لم نذكره إن شاء الله .

### باب من الاختراع

وأما الاختراع فهو ما اخترعت له العرب أسماء مما لم تكن تعرفه . فما سَمَّوه باسم من عندهم كتسميتهم الباب في المساحة بابا ، والجريب جريبا ، والعشير عشيرا .

ومنه ما أعربته وكان أصل اسمه أعجميا كالقسطاس المأخوذ من لسان الروم، والشطرنج المأخوذة من لسان الفرس<sup>(١)</sup>، والسَّيْلُ المأخوذ من لسان الفرس أيضا . وكل من استخرج علما أو استنبط شيئا وأراد أن يضع له اسما من عنده ويواطىء عليه من يخرج به إليه، فله أن يفعل ذلك . ومن هذا الجنس اخترع النحويون : اسم الحال، والزمان، والمصدر، والتمييز، والتبرية . واخترع الخليل العروض، فسَمَّى بعض ذلك : الطويل، وبعضه المديد، وبعضه المزج، وبعضه الرجز . وقد ذكر أرسطاطاليس ذلك وذكر أنه مطلق لكل أحد احتاج إلى تسمية شيء ليعرفه به أن يسميه بما شاء من الأسماء . وهذا الباب مما يشترك العرب وغيرهم فيه وليس مما ينفردون به .

## باب تأليف العبارة

واعلم أن سائر العبارة في كلام العرب إما أن يكون منظوما وإما أن يكون متثورا . والمنظوم هو الشعر، والمتثور هو الكلام .

والشعر ينقسم أقساما منها : "القصيد" وهو أحسنها وأشبهها بمذاهب الشعراء . ومنها "الرجز" وهو أخفها . والراجز : الساق الذي يسقى الماء . وكان الأصل في الأراجيز أن يرتجز بها الساق على دلوه إذا مدها، ثم أخذت الشعراء فيه، فلحق بالقصيد . ومنها "المُسَمَّط" وهو أن يأتي الشاعر بخمسة أبيات على قافية ثم يأتي بيت على غير تلك القافية، ثم يأتي بخمسة أبيات على قافية أخرى، ثم يعود فيأتي ببيت على قافية

(١) في الأصل بعد الفرس ها : « أيضا » وهي عما ياباه السياق .

البيت الأول، وكذلك إلى آخر الشعر. ومنه "المزدوج" وهو ما أتى على قافيتين إلى آخر القصيدة . وأكثر ما يأتي وزنه على وزن الرجز ، وفي الشعر والنثر جميعا تقع البلاغة والى والإيجاز والإسهاب ؛ إلا أن البلاغة والإيجاز إذا وقعا في الشعر والقول قضى للشاعر بالفُج . والى والإسهاب إذا وقعا في الشعر والقول كان الشاعر أعذر، وكان العذر عن المتكلم أضيق . وذلك لأن الشعر محصور بالوزن ، محصور بالقافية ، بالكلام يضيق على صاحبه . والنثر مطلق غير محصور فهو يتسع لقائله . فما تساوى القول والشعر فيه من هذا الفن حكم للشاعر فيه بالفضل قول بعضهم في بعض كتب الفتوح : « فكانت معاقله تعقله ، وما يُحرزه يُرزّه » ، وقال الشاعر :

وإن يَبِّ حِطَانًا عَلَيْهِ فَإِنَّمَا      أُولَئِكَ عُقَالَتُهُ لَا مَعَاقِلُهُ

وقيل لبعضهم وقد أطال الوقوف في الشمس ، فقال : الظلُّ أريد ، وقال الشاعر :

تَقُولُ سُلَيْمَى لَوْ أَهَمَّتْ سِرْرَتَنَا      وَلَمْ تَدْرِ أَنَّى لِلْمُقَامِ أَطْوَفُ

وأشبه هذا كثير . فأما عذرهم للشاعر في التقصير واغتفارهم له العيوب ، فقد جَوَّزُوا لَهُ مِنْ قَصْرِ الْمَدُودِ ، وحذف الحركة ، وتخفيف الهمز ، وصرف ما لا ينصرف ، ما لم يميزوه للتكلم . وأجازوا له أيضا في الوزن استعمال الزحاف والخرم ، وفي القافية الإكفاء ، والإقواء ، والسناد ، والإيطاء ، والتضمين ، وكل ذلك عيوب ، وعلى من استعمل البديهة وقال الشعر على الهاجس والسجية أقل عيباً منها على من استعمل الروية والتفكير وكرر النظر والتدبر . وقد ذكر الخليل وغيره من أوزان الشعر وقوافيه ما يُغْنِي من نظره فيه ويغنيينا عن تكلف شرح ذلك له ، إذ كنا

نرى أن تكلف ما قد فُرع منه عيب لا فائدة فيه، إلا أنا نذكر جملة من ذلك في باب استخراج المعنى تدعو الضرورة إلى ذكرها فيه إن شاء الله .

وقد ذكر الناس البلاغة ووصفوها بأوصاف لم تشتمل على حدها . وذكر الجاحظ كثيرا مما وُصفت به، وكل وصف منها يقصر عن الإحاطة بحدّها . وحدّها عندنا أنه القول المحيط بالمعنى المقصود، مع اختيار الكلام، وحسن النظام، وفصاحة اللسان . وإنما أضفنا إلى الإحاطة بالمعنى اختيار الكلام، لأن العامى قد يحيط قوله بمعناه الذى يريده إلا أنه بكلام مرذول من كلام أمثاله، فلا يكون موصوفاً بالبلاغة . وزدنا فصاحة اللسان، لأن الأعجمى والمخّان قد يبلغان مرادهما بقولهما، فلا يكونان موصوفين بالبلاغة . وزدنا حسن النظام لأنه قد يتكلم الفصيح بالكلام الحسن الآتى على المعنى ولا يحسن ترتيب ألفاظه وتصيير كل واحدة منها مع ما يشاكلها فلا يقع ذلك موقعه . فما أتى فى نهاية النظم قول أمير المؤمنين رضى الله عنه فى بعض خطبه: «أين من سعى واجتهد، وجمع وعدد، وزخرف ونجد، وبخى وشيد!»، فأتبع كل حرف بما هو من جنسه وما يحسن معه نظمه . ولم يقل: أين من سعى ونجد، وزخرف وشيد، وبخى وعدد. ولو قال ذلك لكان كلاما مفهوما ومن قائله مستقيا، وكان مع ذلك فاسد النظم قبيح التأليف .

والشاعر من شعر يشعر شعرا وهو شاعر؛ والشعر المصدر . ونظيره الكافل، يقال: كفل يكفل كَفْلًا وهو كافل؛ ومنه سُمي ذو الكفل ذا الكفل . وإنما سُمي شاعرًا لأنه يشعر من معانى القول وإصابة الوصف بما لا يشعر به غيره . وإذا كان إنما يستحق اسم الشاعر بما ذكرنا، فكل من كان خارجاً عن هذا الوصف

فليس بشاعر وإن أتى بكلام موزون مقفى . وقد كره قوم قول الشعر واصطناعه ؛ وإنما الشعر كلام موزون ، فما جازى في الكلام جاز فيه ، وما لم يجز في ذلك لم يجز فيه . وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم الشعر واستنشد ، وأتاب عليه ، وأنشد في مسجده وعلى منبره . وقال لحسان : ” أُمِّجْ قَرِينًا وَمَعَكَ رُوحُ الْقُدُسِّ “ . وقال : ” إنا من الشعر لحَكَمٌ “ . وما احتج به من كرهه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله : ” لَأَنْ يَتْلَى جَوْفٌ أَحَدِكُمْ قَبْحًا حَتَّى يَرِيَهُ خَيْرُهُ مِنْ أَنْ يَتْلَى شِعْرًا “ ، وما روى عنه في شأن امرئ القيس وقوله : ” ذلك رجل مذكور في الدنيا منسى في الآخرة يأتي يوم القيامة ومعه لواء الشعراء حتى يوردهم النار “ . وهذا القول منه عليه السلام خاص في كفار الشعراء . والدليل على ذلك إجماع الأمة على أن حسان بن ثابت وكعب بن زهير وغيرهما من شعراء المؤمنين الذين كانوا يناضلون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأشعارهم ويجاهدون معه بألستهم وأيديهم ، خارجون عن جملة من يرد النار مع امرئ القيس . وقد وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم حسان بن ثابت بذلك [لأنه] جاهد معه بيده ولسانه ، وأقعد . كعب بن زهير على منبره وأنشد :

\* بانت سعاد فقلبي اليوم متبول \*

حتى إذا بلغ إلى قوله :

إنا الرسول لنور يستضاء به وصارم من سيوف الله مسلول

(١) يقال : ورى الفتح جوفه (وزان روى) إذا أفسده .

(٢) زيادة يقتضيا السياق .

أوماً إلى الناس باستماع قوله . وقد قلنا : إن كل مهمل من الأخبار إذا كان في الأمر الممكن فهو خاص . وهذا في الممكن فهو خاص . ويزيد ما قلناه وضوحاً قول الله عز وجل : ﴿ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ . أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَمِيمُونَ . وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴾ . ثم بين مراده وأنه خاص في الكفار منهم ومن تعدى الحق وفسق ، فقال : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴾ . وأما قوله : "لأن يمتلئ جوف أحدكم قبحاً حتى يريه خيره من أن يمتلئ شعراً" ، فإن المعقول من معنى الامتلاء أن يشغل المالى للشيء جميع أجزائه حتى لا يكون فيها فضل لغيره . وإن كان هذا هكنا فإنما أراد النبي صلى الله عليه وسلم بهذا القول من امتلاء جوفه من الشعر حتى لا يكون فيه موضع للذكر ولا لحفظ القرآن ولا لعلم الشرائع والأحكام والسنة في الحلال والحرام . وهذا ظاهر لمن تدبره . ويزيده وضوحاً ما روى عنه عليه السلام من أنه سمع قوماً يقولون فلان علامة ، فقال : "وما هو علامة؟" ف قيل يعلم أيام العرب وأشعارها وأنسابها ووقائعها ، فقال : "ذلك علم لا ينفع من علمه ولا يضر من جهله ، وإنما العلم آية محكمة أو فريضة عادلة أو سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل" . ولم يزل الشعر ديوان العرب في الجاهلية ، لأنهم كانوا أميين ، ولم تكن الكتابة فيهم إلا لأهل الحيرة ومن تعلم منهم . فلانما حفظت ما نثرها وأخبار أوائها ومذكور أحسابها ووقائعها ومستحسن أفعالها ومكارمها بالشعر الذي قيل فيها وهنت الرواة عن شعرائها . ولولا الشعر ما عُرف جود حاتم طيء ، وكعب بن مامة ، وهريم بن سنان ، وأولاد جفنة . لكن الذي قيل فيهم من الشعر أشاد بذكركم وبين عن نغرم ، فقال الفرزدق في حاتم طيء :

على ساحةٍ لو أُنْ في القوم حاتمًا      على جوده ضنّت بها نفسُ حاتم  
وقال زُهَيْرٌ في هَيرَم :

مَنْ يَلْقَى يَوْمًا عَلَى عِلَالَتِهِ هَيرَمًا      يَلْقَى السَّاحَةَ مِنْهُ وَالنَّدَى خُلُقًا  
لو نال حتى من الدنيا بِمَكْرَمَةٍ      أَفْشَقَ السَّمَاءَ لَنَالَتْ كُفَّهُ الْأَفْقَا

وقال آخر :

فما كُعبُ بن مامة وابن سَعْدَى      بأجود منك يا عمر الجوادا

إلى غير هذا مما قِيدَ على الأبطال ذكر شجاعتهم ، وشهر في الناس ذكركم ، وعرفوا  
به غنائهم في مواقعهم ، وآثارهم في وقائعهم . فقال عنترة :

ولقد شَتَّى نَفْسِي وَأَبْرَأَ سَقَمَهَا      قَوْلُ الْفَوَارِسِ وَيَكَّ عَسَرَ أَقْدَمِ  
وقال الآخر :

وَفَكَّكَ غُلَّ أَمْرِي الْقَيْسَ عَمَهُ      بَعْدَ مَا طَالَ حَبْسُهُ وَالْعَمَاءُ  
وقال آخر :

الْيَسُوا بِالْأَلَى قَسَطُوا قَدِيمًا      عَلَى الْهَمَانِ وَابْتَدَرُوا السَّطَا  
وهم وردوا الكلاب على تميم يبيش ييلع الناس ابتلاعا

وقد ذكر أرسطاطاليس الشعر في "كتاب الجدل" فجعله حجة مقنعة إذا كان  
قديمًا ، واحتج في كثير من كتب السياسة بقول أُمَيْرَاس شاعر اليونانيين . وقول  
رسول الله صلى الله عليه وسلم أحقّ بالتقدمة وأولى بالاتباع ، وقد قال : "إن من  
الشعر لحُجَجًا" . ورؤى عن بعض السلف : « أعربوا القرآن واتمسوا عريته



في الشعر» . وقيل : «حسبك من الأدب أن تروى الشاهد والمثل» . وقال معاوية لابنه : «يا بُنَيَّ اَبْرِ الشعرَ وَتَحَلِّقْ بِهِ ، فلقد هَمَمْتُ يَوْمَ صِقِّينَ بِالْفِرَارِ مَرَاتٍ ، فَبَارَدَنِي عَنْ ذَلِكَ إِلَّا قَوْلَ ابْنِ الْإِطْنَابَةِ :

أَبَتْ لِي هِمَّتِي وَأَبَى بِلَائِي      وَأَخَذَنِي الْحَمْدُ بِالْثَمَنِ الرَّبِيعِ  
وَأَقْدَمَنِي عَلَى الْمَكْرُوهِ نَفْسِي      وَضَرَبَنِي هَامَةُ الْبَطْلِ الْمَشِيعِ  
لَأُدْفَعَ عَنْ مَكَارِمِ صَالِحَاتِ      وَأُحْيِيَ بَعْدُ عَنْ عِرْضِ صَحِيعِ

وقال عبد الملك بن مروان لمؤدّب ولده في وصيته إياه : «وعلمهم الشعر يُحْدُوا وَيُجْبِلُوا» .

وللشعراء فنون من الشعر كثيرة تجمعها في الأصل أصناف أربعة ، وهي : المديح ، والهجاء ، والحكمة ، واللهو . ثم يتفرع من كل صنف من ذلك فنون ، فيكون من المديح : المرائي ، والافتخار ، والشكر ، والطف في المسئلة ، وغير ذلك مما أشبهه وقارب معناه . ويكون من الهجاء : الذم ، والعتب ، والاستبطاء ، والتأنيب ، وما أشبه ذلك وجانسه . ويكون من الحكمة : الأمثال ، والترديد ، والمواعظ ، وما شاكل ذلك وكان من نوعه . ويكون من اللهو : الغزل ، والطرد ، وصفة الخمر ، والمجون ، وما أشبه ذلك وقاربه . فما اجمعوا على استحسانه من المديح قوله :

عَلَى مُكَثَرِهِمْ حَقٌّ مَنْ يَعتَرِيهِمْ      وَعِنْدَ الْمُقِلِّينَ السَّاحَةُ وَالْبَدْلُ<sup>(١)</sup>

(١) البيت من قصيدة لزهير مطلعها :

سلا القلب عن سلى وقد كاد لا يسلو \* وأفسر من سلى التمايق فالتقل

وفي الأصل : "والبر" وهو تحريف .

وقال آخر:

يُجودُ بالنفس إذ ضَمَّ البخلُ بها  
والجودُ بالنفس أقصَى غاية الجودِ  
ومن المراتي قولُ الخلساء :

ولولا كثرةُ الباكين حولي  
وما يكون مثلَ أخى ولكن  
على إخوانهم لقتلتُ نفسي  
أُعزِّي النفسَ عنه بالتأبُّي

وفى الشكر قوله :

لأشكرنك معروفاً هَمَمْتُ به  
إِن اهْتَبَأَكَ بالمعروفِ معروفُ

وفى الاختصار قوله :

أخذنا بأفاقِ السماءِ طيِّمُ  
لنا قراها والنجومُ الطوالعُ

وفى الهجاء قوله :

فغُضَّ الطرفَ إنك من مُمَيِّرٍ  
فلا كُعباً بَلَّغْتَ ولا كَلَاباً

وفى الاستبطاء قوله :

كلانا غيُّ عن أخيه حيَّاة  
ونحن إذا مُتْنَا أنشدُ تغانيَا

وفى الحكمة قوله :

ستُبدى لك الأيامُ ما كنتَ جاهلاً  
ويأتيك بالأخبارِ من لم تُرَوِّدِ

وفى الزهد قوله :

إذا امتحن الدنيا ليبتَّ تكشفت  
له عن عدوِّ في ثيابِ صادقي

وفى الوعظ قوله :

وما الناسُ إلا هالكٌ وابنُ هالكٍ      وذو نسبٍ فى الهالكين عريق

وفى اللهو والمبادرة قوله :

كم من مؤثرٍ لذةٍ قد أمكنت      لغدٍ وليس غدٌ له بمواتٍ

وفى الغزل قوله :

وما ذَرَفَتْ عيناكِ إلَّا لتضربى      بسهميكِ فى أحشائِ قلبِ مُقتلٍ

وفى الطرد قوله :

فعادى عداءَ بين نورٍ ونعجةٍ      دِراكًا ولم يتنضح بماءٍ فيُغسلِ

وفى الخمر قوله :

لا يسكن الليلُ حيث حلت      فدهرُ شُرَّابها نهارُ

ويحتاج الشاعر إلى تعلم العروض ليكون معياراً له على قوله وميزاناً على ظنّه ، والنحو ليُصلح به من لسانه ويُقيم به إعرابه ، والنسب وأيام العرب والناس ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب ، فيذكرهما فيمن قصده بمدح أو ذم ، وأن يروى الشعر ليعرف مسالك الشعراء ومذاهبهم وتصرفهم فيحتذى منها جهم ويسلك سبيلهم . وإذا لم يجتمع له هذا فليس يبنى أن يتعزّض لقول الشعر ، فانه ما أقام على الإمساك ممدور . ففى تعزّض لما يظهر فيه عيبه وخطؤه كان مذموماً . وقد قال الشاعر :

الشعرُ صعبٌ وطويلٌ مُسهلٌ      إذا ارتقى فيه الذى لا يعلمه  
زآت به على الخفيضِ قدومه      يُريد أن يعرّبه فيُعجمه

فاذا كملت فيه هذه الأدوات ورأى من طبعه انقياداً لقول الشعر ومماحة به  
 قاله وتكلفه، وإلا لم يُكرِه عليه نفسه؛ فالقليل مما تسمع به النفس ويأتى به الطبع  
 خيرٌ من الكثير الذى يُحمل فيه عليها . وإن أعين مع هذا بأن يكون فى شرف من  
 قومه ومحل من أهل دهره، كان قليلٌ ما يأتى به من الصواب كثيراً، وكثيره  
 جليلاً خطيئاً؛ ولذلك قال الشاعر :

وخيرُ الشعر أكرمُه رجالاً      وشرُّ الشعر ما قال الميئدُ



وقال علي بن الجهم فى قريب من هذا المعنى :

وما أمان سار بالشعر ذكرُه      ولكن أشعاري يسيرُ بها ذكرى  
 ولا كلُّ من قاد الجياد يسوسها      ولا كلُّ من أجرى يقال له مجرى

والذى يستعمل به الشعر فائقاً ، ويكون إذا اجتمع فيه مستحسنات راقية ، صحة  
 المقابلة ، وحسن النظم ، وجزالة اللفظ ، واعتدال الوزن ، وإصابة التشبيه ، وجودة  
 التفصيل ، وقلة التكلف ، والمشكلة فى المطابقة . وأضداد هذا كله معيبة تمجُّها  
 الآذان ، وتخرج عن وصف البيان . وأما صحة المقابلة فنقل قول الشاعر :

أميل مع الذمام على ابن عمى      وأحمل للصدى على الشقيق  
 وأفرق بين معروفي ومنى      وأجمع بين مالى والحقوق

فأحسن القسمة فى المقابلة ، ومال مع من ينبغى أن يُمال معه ، وحمل على  
 من يحسن الحمل عليه ، وفرق بين ما ينبغى أن يفرقه ، وجمع بين ما ينبغى أن يجمعه .  
 وأساء الآخر المقابلة حين يقول :

أموت إذا ما صدّ عنى بوجهه      ويفرح قلبي حين يرجع للوصل  
بفعل صدّ الموت فرح القلب ، وضدّ الصدّ بوجهه الوصل ؛ وهذه مقابلة قبيحة ؛  
ولو قال :

أموت إذا ما صدّ عنى بوجهه      وأحيا إذا ملّ الصدود وأقبلا  
بفعل جزاء الموت الحياة ، وجزاء الصدّ بالوجه الإقبال ، لكان مصيبا . وأما حسن  
النظام فكقوله :

متاركة اللثيم بلا جواب      أشدّ على اللثيم من الجواب  
وقوله :

يا أيها المتحلّي غير شميته      إن التخلّق يأتي دونه انخلّق

فهذا نظم حسن جميل له رونق غير تخيل . فأما قول الشاعر :

أَمْ سَلَامٍ أَيْبِي عَاشِقًا      يعلم الله يقينا ربّه  
أنكم في عينه من عيشة      فاعلميه يا سلمي حسبه

فقيح النظم ، بادى العوّار ، ظاهر الاضطراب ، مختلف غير مؤتلف . وأما جزالة  
اللفظ فكقوله :

وعلى عدوك يا ابن عمّ محمد      رصّدان ضوء الصبح والإظلام  
فاذا تنبّه رُعتّه وإذا غفّا      سلّت عليه سيوفك الأحلام

وأما سخافة اللفظ وركا كته ، فمثل قول الشاعر :

يا عُتْبَ سَيِّدِي أَمَا لَكَ دِينُ      حتى متى قلبي لديك رهينُ

فأنا الصبور لكل ما حلتني وأنا الشقي البائس المسكين  
وأما اعتدال الوزن فكقوله :  
إنما الدلفاء همي فليدعني من يلوم  
أحسن الناس جميعاً حين تمنى أو تقوم  
أصل الجبل لترضى وهى للجبل صروم

فهذا شعر ليس فيه معنى فائق ولا مثل سابق ولا تشبيه مستحسن ولا غزل مستطرف ؛ إلا أن اعتدال وزنه قد كساه جمالا ، وصير له في القلوب حالا . فإذا جئت الى قول امرئ القيس :

وتعرف فيه من أبيه شائلاً ومن خاله ومن يزيد ومن هجر  
سماعة ذا ويرّذا ووفاء ذا ونائل ذا إذا صحا وإذا سكر

وجدته قد أتى من الوصف ما لم يأت به أحد ، ومدح أربعة في بيت ، وجمع لواحد فضائل الأربعة في بيت آخر ، وجعل ما مدحه به سجيبة له في صحوه وفي سكره ، ففاق في هذه الأحوال كل شاعر ؛ إلا أن اضطراب وزنه ، وكثرة الزخاف فيه قد هجناه ، وعن حدّ القبول قد أخرجاه .



وأما الإصابة في التشبيه فكقول الشاعر :

فإنك كالليل الذي هو مُدركي وإن خلت أن المتأى عنك واسع  
وكقول الشاعر :

كأن مُثَارَ النقع فوق رءوسهم وأسيافنا ليل تهاوت كواكبها

وما سلك شاعره سبيل التشبيه فأساء ولم يُحسن ، قوله :  
 خطاطيفٌ مُجَنَّ في حبالٍ متينةٍ      تمتدُّ بها أيدٍ إليك نوازع  
 وقول الآخر :

ألا إنما ليلى عصا خيزرانةٍ      إذا لمسوها بالأكفِّ ملين  
 وأما سهولة القول وقلة التكلف فكقول الآخر :  
 خير المذاهب في الحاجات أنجحها      وأضيقُ الأمر أدناه من الفرج  
 فهذا لفظ سهل قريب قد جرى فيه صاحبه على سجيته وعادته ؛ فإذا جئت  
 الى قول الآخر :

وما مثله في الناس إلا مُملَكًا      أبو أمِّه حتى أبوه يقاربه  
 وجدته قد تكلف تكلفا غير خفيٍّ على سامعه ؛ فالقلوب له آبية ، والآذان عنه  
 نابية . وأما جودة التفصيل فكقوله :  
 بيضٌ مفارقنا تغلي مراجنا      نأسوا بأموالنا آثارَ أيدينا  
 وكقول الآخر :

بيضاء في دَجِّ صفراءُ في نَجِّ      كأنها فضةٌ قد مسَّها ذهب  
 فأما المطابقة والمشاكلة فيها فكقول الشاعر :  
 تُعرَّضُ للطعان إذا التقينا      وجوها لا تُعرَّضُ للسباب  
 وقول الآخر :

تممَّوه أحمدَ فالأسلام يحمده <sup>(١)</sup>      والدهرُ كاسم أبيه ممرِّعٌ خصبُ

﴿٧٤﴾

وبما ينبغي للشاعر أن يلزمه فيما يقوله من الشعر ألا يخرج في وصف أحد من يرضب إليه أو يهرب منه أو يهجوه أو يمدحه أو يغالله أو يهازله عن المعنى الذي يليق به ويشاكله؛ فلا يمدح الكاتب بالشجاعة، ولا الفقيه بالكتابة، ولا الأمير بغير حسن السياسة؛ ولا يخاطب النساء بغير مخاطبتهن؛ ولكن يمدح كل أحد بصناعته، وبما فيه من فضيلته، ويهجوه برذيلته ومذموم خليقته، ويغالل النساء بما يحسن من وصفهن ومداعبتهن والشكوى إليهن. فإن في مفارقتها هذه السبيل التي قد نهجناها وسلوكه غير هذه الطريق، وضماً للأشياء في غير مواضعها. وإذا وضعت الأشياء في غير مواضعها قصرت عن بلوغ أقصى مواقعها. ولذلك قال الأمين لأبي نواس: إذا قلت في الخصب:

إذا لم تثر أرض الخصب ركابنا      فأى قى بعد الخصب ترور

فماذا أبقيت لى؟ قال قولى يا أمير المؤمنين:

إذا نحن أمينا عليك بصالح      فأنت كما نئنى وفوق الذى نئنى

وإن جريت الألفاظ يوماً بمدح      لفيرك إنساناً فأنت الذى نئنى

وقد لعمري أحسن الأمن<sup>(١)</sup> التبكيت لأبي نواس ووضعه موضعه، وأحسن

أبو نواس الاعتذار وتلافى ما فرط منه. وما وضع في غير موضعه فعيب وإن كان في معناه جيداً قوله:<sup>(٢)</sup>

قللت لها يا عز كل مصيبة      إذا وطئت يوماً لها النفس ذلت

(١) في الأصل: «التكيب».

(٢) في الأصل: «قوله يوماً» زيادة كلمة «يوماً».



فقالوا : لو قال هذا في الزهد كان من أشعر الناس . وكذلك قول الآخر :  
يمشين رهواً فلا الأعجازُ خاذلةٌ ولا الصدورُ على الأعجازِ تتجكّل  
فقالوا : لو وُصف بهذا النساء لكان من أشعر الوصف وأغزل الشعر .

ومما ينبغي له أيضا أن يجتهد فيه أن يكون معنى كل بيت ولفظه متساويين  
حتى يتم المعنى بتمام اللفظ، كما قال الشاعر :

ولا يؤاتيك فيما ناب من خلقي إلا أخوتية فانظر بن تيق  
فهذا بيت قد تم معناه بتمام لفظه من غير حشو ولا تضمين . وكذلك قوله :  
وقف الهوى بي حيث أنت فليس لي متأخر عنه ولا متقدم  
أجد الملامة في هوائك لذينة حبا لذكرك فليأبني السوم

فاما اذا تم المعنى قبل تمام البيت فالشاعر حينئذ محتاج إلى حشو البيت بما لا  
فائدة فيه من اللفظ، وذلك [مثل<sup>(١)</sup>] قول الشاعر :

وقد أروح الى الحانوت يتبعني شاور مثل شلؤل شلؤل شلؤل

وإن تم البيت قبل أن يتم معناه احتاج الى أن يضمّن البيت الثاني تمام المعنى،  
كقول الشاعر :

وجتاح [محصوص<sup>(٢)</sup>] تحيف ريشه ريب الزمان تحيف المقرض

فهذا لا يقوم بنفسه ولا يبين عن معنى ما أريد به حتى يأتي بمعناه في البيت  
الثاني، وهو :

(١) زيادة يقتضها السياق .

(٢) محصوص : متساقط الشعر . ومكان هذه الكلمة في الأصل بياض . غير أن بالهامش تكيلا  
لهذا القص لا يظهر منه إلا «حوص» وألقى كلمة تناسب المقام وتنتهي بهذين الحرفين هي «محصوص» .

فتمشته ووصلت ريش جناحه وجبرته يا جابر المنهاض

وجمعا معيان، فيبني أن تتجنبهما ما وجدت السبيل الى ذلك . واعلم أن الشاعر إذا أتى بالمعنى الذى يريد أو المعنيين فى بيت واحد كان فى ذلك أشعر منه إذا أتى بذلك فى بيتين . وكذلك إذا أتى شاعران بذلك ، فالذى يجمع المعنيين فى بيت أشعر من الذى يجمعهما فى بيتين . ولذلك فضل قول امرئ القيس :

كأن قلوبَ الطير رطبًا ويابسًا لدى وكزها العنابُ والحشفُ البالي

عل قوله :

كأن صيوانَ الوحشِ حولَ خباتنا وأرجلنا الجَزَعُ الذى لم يُتَقَبِّ

٧٩

لأنه جمع فى البيت الأقول وصف شيئين لشئين ، وإنما وصف فى هذا شيئا بشيء . وللشاعر أن يقتصد فى الوصف أو التشبيه أو المدح أو الذم ، وله أن يبالغ ، وله أن يسرف حتى يناسب قوله المحال ويضاهيه . ولا يستحسن السرف والكذب والإحالة فى شيء من فنون القول إلا فى الشعر . وقد ذكر أرسطاطاليس الشعر فوصفه بأن الكذب فيه أكثر من الصدق ، وذكر أن ذلك جائز فى الصناعة الشعرية . فما اقتصد الشاعر فيه قوله :

يُخْبِرُكَ مَنْ شَهِدَ الْوَقِيعَةَ أَتَى أَغْنَى الْوَعَى وَأَعْفَ عِنْدَ الْمَغَمِّ

ومما بالغ فيه قوله :

يَطْعَنُهُمْ مَا ارْتَمَوْا حَتَّى إِذَا اطَّعَنُوا ضَارَبَ حَتَّى إِذَا مَا ضَارَبُوا اعْتَقَا

بفعل له عليهم فى كل حال من أحوال البسالة والشجاعة فضلاً ومبالغة . ومما أسرف فيه الشاعر حتى أخرجه الى الكذب والمحال وهو مع ذلك مستحسن قوله :

(١)  
تَغَطَّيْتُ من دهرى بظل جناحه      فعينى ترى دهرى وليس يراى  
فلو تُسأل الأيامُ عَنى ما درت      وأين مكافى ما عَرَفَنَ مكافى

ومما يزيد فى حسن الشعر ويمكن له حلاوة فى الصدر حسن الإنشاد وحلاوة  
النغمة ، وأن يكون قد عمد إلى معانى شعره فجعلها فيما يساكلها من اللفظ ، فلا يكسو  
المعانى الجدية ألفاظاً هزلية فيُسَخِّفُها ، ولا يكسو المعانى الهزلية ألفاظاً جدية  
فيستونعها سامعها ؛ ولكن يعطى كل شئ من ذلك حقه ويضعه موضعه ، ويمثل  
فى ذلك ما وصف به الشاعر بعض الحداق بترتيب الكلام فقال :

أخو الجذ إن جاددت أرضاك جِده      وذو باطلٍ إن شئت أهلك باطله

والأ يجعل شعره كله جدًا فيُستعمل ، إذ كانت النفوس ربما ملّت الحق واستثقلت ،  
 واحتاجت إلى أن تَمْتَرِيَ نساظها وتُنْقِى جَمَامَها بشئ ؛ والأ يجعل شعره كله هزلًا  
 فيكسد عند ذوى العقول ، ولكن يخلط جدًا بهزل ، ويستعمل كلًّا فى موضعه وعند  
 أهله ومن يَنْفَقُ عنده . ومن عَرَفَ هذا المعنى فى الشعر وأخذ فيه ، وأرَبى فيما أتى  
 منه حل من تقدّمه أبو نُوَاس ، فإنه يقول :  
(٢)

أنت امرؤ أوليتنى نِعمًا      أو هت قوَى شكرى فقد ضعُفا  
لا تُحْدِثْنى إلى عارفة      حتى أقومَ بشكر ما سَلَفَا

ويقول أيضا :

تتازع الأحمدين الشبه بينهما      خلقًا وخلقًا كما قد الشرا كان

(١) كذا فى ديوان أبي نواس ، وفى الأصل : « تغطيت من يحيى » .

(٢) فى الأصل : « أير » .

(٣) ( إن ) نافية وبإزاء هذا الكلام كلمة بهامش الأصل غير واضحة .

شَبَّانٍ لَا فَرْقَ فِي الْمَقُولِ بَيْنَهُمَا      معنَاهُمَا وَاحِدٌ وَالْعِلَّةُ أَشَانُ  
حتى يقول :

عَقَقْتُ فِي الدِّنِّ حَتَّى      هِيَ فِي رِقَّةٍ دِينِي  
ويقول :

(١) وَالْطَّنَى مُوَابِرًا      وَادْهَبِي أَنْتِ قَتْنِي  
لَسْتُ مَا عَشْتُ مُدْخَلًا      أَصْبَعِي بِجُحَرٍ عَقْرِبِ

فاجتباها العلماء لما جَدَّ فيه . وقال أبو عمرو أو غيره : لولا ما أخذ فيه أبو نؤاس من الإرفاق لاحتججتا بشعره . واجتباها الخلفاء وأهل الهزل لهجونه وليا هزل فيه . فأما وضع المعاني في مواضعها التي تليق بها ، فكقول امرئ القيس في عنفوان أمره وجدة ملكه :

فلو أن ما أَسَى لأدنى مَعِيشَةٍ      كفايتي ولم أطلب قليل من المالِ  
ولكنما أَسَى لمجدٍ مُؤَثِّلٍ      وقد يُدْرِكُ المجدَ المؤثِّلَ أمثالي

فوضع طلب الرفعة وسمو المنزلة موضعها إذ كان ملكا ، لأن ذلك يليق بالملك ، ثم وضع القناعة موضعها لما زال عنه ملكه وصار كواحد من رعيته ، لأن ذلك أولى بمن هذه منزلته ، فقال :

أَلَا إِلَّا تَكُنْ لِمَيْلٍ مُعَزَّى      كَأَنَّ قُرُونًا جَلَّتْهَا الْعِصَى  
إِذَا مَا قَامَ حَالُهَا أَرْتَّ      كَأَنَّ الْحَيَّ بَيْنَهُمْ نَعَى  
فَتَمَلُّا بَيْنَنَا أَقْطَا وَسَمْنَا      وَحَسْبُكَ مِنْ غَنَى شَيْعٍ وَرَى

(١) رواية هذا الشعر في كتاب أخبار الحسن بن هاني لابن مطهر المخطوط المحفوظ بدار الكتب

المصرية : "إبتغى لي موابرا" والخطاب فيه لامرأة تزوجها فبق معها سبابة يوم ثم طلقها آخره .

(٢) كذا في شرح ديوانه لأبي بكر عامر بن أيوب . وفي الأصل : « إذا لم » .

وينبغي لمن كان قوله للشعر تكسباً لا تأديباً أن يحمل إلى كل سوق ما يتفق فيها ، ويخاطب كل مقصود بالشعر على مقدار فهمه . فإنه ربما قيل الشعر الجيد فيمن لا يفهمه فلا يحسن موقعه منه ؛ وربما قيل الشعر الداعر لهذه الطبقة فكثرت فائدة قائله لفهمهم إياه . ولهذا المعنى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث ترويه عنه الشيعة : ” إنا أمرنا معشر الأنبياء بأن نكلم الناس على مقادير عقولهم “ . وقال الشاعر :

وأزلى طولُ النوى دار غريبة      إذا شئتُ لاقيتُ الذي لا أشاكُله  
بفاهلته حتى يقالَ سبيته      ولو كان ذا عقلٍ لكنتُ أعاقله  
فهذا ما حضرنا في أقسام الشعر المنظوم ، وهو مُقتنع إن شاء الله .

### باب فيه المنثور وما جاء فيه

وليس يخلو المنثور من أن يكون خطابةً ، أو ترسلاً ، أو احتجاجاً ، أو حديثاً . ولكل واحد من هذه الوجوه موضع يُستعمل فيه :

فالخطب يُستعمل في إصلاح ذات البين ، وإطفاء نائرة الحرب ، وحمالة الدماء ، والتسديد لللك ، والتأكيد للمهد في عقد الأملاك ، وفي الدماء إلى الله عز وجل ، وفي الاشادة بالمناقب ، ولكل ما أريد ذكره ونشره وشهرته في الناس .

والترسل في أنواع من هذا ، وفي الاحتجاج على المخالفين من أهل الأطراف ، وذكر الفتنوح ، وفي المعاتبات والاعتذارات ، وغير ذلك مما يجري في الرسائل



والمكتابات . والبلاغة في الجميع واحدة، والى قريب من قريب . إلا أن الخطابة لما كانت مسموعة من قائلها ومأخوذة من لفظ مؤلفها وكانت الناس جميعاً يرمقونه ويتصفحون وجهه، كان الخطأ فيها غير مأمون، والحصر عند القيام بها مخوفاً محذورا . فأما الرسائل فالإنسان في فسحة من تحكيكها وتكرير النظر فيها، وإصلاح خلل إن وقع في شيء منها، ثم هي نافذة على يد الرسول أو طي الكتاب، فقد كُنِيَ صاحبها المقام الذي ذكرناه، والحصر الذي وصفناه . فلهذا صار الخطيب إذا ساءى المترسل في البلاغة كان له الفضل عليه، كما كان الفضل للشاعر إذا ساءى المتكلم في تجويد المعاني وبلاغة اللسان . وقد قال عبد الله بن الأهم : «إني لست أعجب من رجل تكلم بين قوم فأخطأ في كلامه أو قصر عن حجته، لأن ذا الجفا قد تتاله المتجملَة ويُدرکه الحصر ويعزب عنه القول ؛ ولكن العجب ممن أخذ دواة وقرطاسا وخلأ بفكره وعقله، كيف يعزب عنه باب من أبواب الكلام يريد، أو وجه من وجوه المطالب يؤتمه » .

وقد ذكرنا المعاني التي يصير بها الشعر حسنا وبالجملة موصوفا، والمعاني التي يصير بها قبيحا مردولا . وقلنا : إن الشعر كلام مؤلف، فما حسن فيه فهو في الكلام حسن، وما قبيح فيه فهو في الكلام قبيح . فكل ما ذكرناه هناك من أوصاف حد الشعر، فاستعمله في الخطابة والترسل ؛ وكل ما قلناه من معايير فتجنبه ها هنا . ثم إنه يخص الخطابة والترسل أشياء نحن نذكرها . ونبتدى بأشتاق الخطابة والترسل من اللغة فنقول : إن الخطابة مأخوذة من خَطَبْتُ أَخْطُبُ خطابة، كما يقال كتبتُ أكتبُ كتابةً . واشتق ذلك من «الخطب» وهو الأمر بالليل، لأنه إنما يُقام بالخطب في الأمور التي تجلّ وتعظم . والاسم منها مخاطبٌ مثل راحم ؛ وإذا جعل وصفا



لازما قيل خطيب، كما قيل في راحم رحيم . وجعل رحيم أبلغ في الوصف وأبين في الرحمة؛ وكذلك لا يسمى خطيباً إلا من غلب ذلك عليه وعلى وصفه وصار صناعة له .  
والخطبة الواحدة من المصدر كالقومة من القيام والضربة من الضرب . وإذا جمعتها قلت خُطِبَ مثل جمعة وجمع . والخطبة اسم المخطوب به وجمعها خُطَبَ مثل كسرة وكسر . فاما المخاطبة فيقال منها : خاطبت أخاطب مخاطبةً، والاسم الخطاب، مثل قاتلته أقاتله مقاتلةً، والاسم القتال .

والترسل من ترسلُ أترسلُ ترسلًا وأنا مُترسلٌ، كما يقال تَوَقَّفتُ أَتَوَقَّفُ تَوَقُّفاً وأنا مُتَوَقِّفٌ . ولا يقال ذلك إلا لمن يكون فعله في الرسائل قد تكرر، كما لا يقال تَكَمَّرَ إلا لمن تردَّد عليه الفعل في الكسر . ويقال لمن فعل ذلك مرةً واحدة أرسل يرسل لإرسالاً وهو مُرْسِلٌ، والاسم الرسالة، أو راسل يرأسل مراسلةً فهو مُراسلٌ، وذلك إذا كان هو ومن يرأسله قد اشتركا في المراسلة . وأصل الاشتقاق في ذلك أنه كلام يرأسل به مَنْ بعد أو غاب، فاشتق له اسم الترسل، والرسالة من ذلك . والخطبة والخطاب اشتقا من الخطب والمخاطبة، لأنهما مسموعان .

فن أوصاف الخطابة : أن تُفتِّح الخطبة بالتحميد والتمجيد، وتُوثَّق بالقرآن وبالساثر من الأمثال؛ فإن ذلك مما يزين الخطب عند مستمعها وتطمح به الفائدة فيها . ولذلك كانوا يسمون كل خطبة لا يذكر الله في أولها البتراء، وكل خطبة لا توثَّق بالقرآن والأمثال الشوهاء . ولا يتمثل في الخطب الطوال التي يُقام بها في المحافل بشيء من الشعر . فإن أحب أن يستعمل ذلك في الخطب القصار والمواظ والرسائل، فليعمل، إلا أن تكون الرسالة إلى خليفة فإن عمله يرتفع عن التمثيل بالشعر في كتاب إليه، ولا بأس بذلك في غيرها من الرسائل . وأن يكون

الخطيبُ أو المترسل عارفاً بمواقع القول وأوقاته واحتمال المخاطبين له ، فلا يستعمل الإيجاز في موضع الإطالة فيُقَصِّر عن بلوغ الإرادة ، وألا يستعمل <sup>(١)</sup> الإطالة في موضع الإيجاز فيتجاوز مقدار الحاجة ، الى الإضمار والملافة ، وألا يستعمل ألفاظ الخاصة في مخاطبة العامة ولا كلام الملوك مع السوقة ، بل يُعْطى كل قوم من القول بمقدارهم وينهم بوزنهم ؛ فقد قيل : « لكلِّ مقام مقالٌ » . وإذا رأى من القوم إقبالاً عليه وانصافاً لقوله فأحبوا أن يزيدهم ، زادهم على مقدار احتمالهم ونشاطهم . وإذا تبين منهم إعراضاً عنه وتثاقلاً عن استماع قوله خَفَّف عنهم . فقد قيل : « مَنْ لَمْ يَنْشُطْ لِكَلَامِكَ فَارْفَعْ عَنْهُ مَوْئِنَةَ السَّمْعِ مِنْكَ » . وليس يكون الخطيب موصوفاً بالبلاغة ولا ممنوعاً بالبلاغة والخطابة ، إلا بوضع هذه الأشياء مواضعها ، وأن يكون على الإيجاز إذا شرع فيه قادراً ، وبالإطالة إذا احتاج إليها ماهراً . وقد وصف بعضهم البلاغة بما قلناه فقال وقد سئل عنها - : « هي الاكتفاء في مقامات الإيجاز بالإشارة ، والاعتدال في مواطن الإطالة على الفزارة » . وقال الشاعر في هذا المعنى :

يَرْمُونَ بِالْخُطْبِ الطَّلَإِ وَتَارَةً وَحَى الْمَلَا حِظِ خَيْفَةَ الرُّبَاءِ

وقال جعفر بن يحيى : « اذا كان الإخبار أبلغ كان الإيجاز تقصيراً ، وإذا كان الإيجاز كافياً كان الإخبار هذراً » ؛ فبين ما يُعْمَد من الإيجاز ، وما يُتَحَاج إليه من الإضمار . فأما المواضع التي ينبغي أن يستعمل كل واحد منها فيه فإن الإيجاز ينبغي

(١) يلاحظ أن « وألا يستعمل » معطوف على « فلا يستعمل » كما هو واضح من سياق الكلام

لا على « وأن يكون الخطيب ... » حتى يصح ذكر « أن » المصدرية .



٢٨ أن يُستعمل في مخاطبة الخاصة وذوى الأفهام الناقبة الذين يجترئون بسير القول عن كثيره ويُجملُه عن تفسيره، وفي المواعظ والسنن والوصايا التي يُراد حفظها ونقلها، ولذلك لا ترى في الحديث عن الرسول عليه السلام والأئمة شيئا يطول، وإنما يأتي على غاية الاختصار والاختصار، وفي الجوامع التي تُعرض على الرؤساء فيقفون على معانيها ولا يُشغلون بالأخبار فيها. وأما الإطالة: ففي مخاطبة العوام ومن ليس من ذوى الأفهام ومن لا يكتفى من القول بتفسيره، ولا ينفق ذهنه إلا بتكريره وإيضاح تفسيره. ولهذا استعمل الله عز وجل في مواضع من كتابه تكرير القصص وتصريف القول، ليُفهم من بعد فهمه ويُعلم من قُصر علمه، واستعمل في موضع آخر الإيجاز والاختصار، لذوى العقول والأبصار. فما روى من الخطب القصيرة والرسائل الموجزة والألفاظ المختصرة ما نحن ذا كروه أو بعضه ليدل على سائره. فمن ذلك خطبة للنبي صلى الله عليه وسلم وهي أن قال بعد حمد الله والثناء عليه: ”أيها الناس، كانت الموت في الدنيا على غيرنا كُتِب، وكان الحق فيها على غيرنا وَجِب، وكان الذين <sup>(١)</sup> تُسَمَّى من <sup>(١)</sup> الأموات [سَفَرٌ] عما قليل إلينا راجعون، بُنِيتُمْ أجداثهم، وناكل تراثهم، كأننا مُتخلدون بعدهم. قد تَسِينَا كُلٌّ واعظلة وأَمِنَا كُلٌّ جائحة. طُوبَى لمن شَغَلَهُ عَيْبُهُ عن عيوب الناس، وأنفق من مَالٍ آكَنَسَهُ من غير مَعَصِيَةٍ، وريحم أهل الذلِّ، وخَالَطَ أهلَ الْفِقْهِ والحِكْمَةِ. طُوبَى لمن أَذَلَّ نفسه، وَحَسُنَتْ خَلِيقَتُهُ، وَصَحَّتْ سريره، وَعَزَلَّ عن الناس شَرَّهُ، وأنفق الفضلَ من ماله، وأمسك الفضلَ من قوله، وَوَسَّعَتِ السُّنَّةُ، ولم يَعدْها إلى البدعة“.

(١) التكلة عن صبح الأُصْحَى. وموضع التكلة الأولى في الأصل بياض.

خطبة أخرى له عليه السلام :

حَدَّثَنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ : "أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لَكُمْ مَعَالِمَ قَاتَهُوا إِلَى مَعَالِمِكُمْ ، وَإِنْ لَكُمْ نَهَايَةٌ فَمَقُّوا عِنْدَ نَهَايَتِكُمْ . إِنَّ الْمُؤْمِنَ بَيْنَ غَايَتَيْنِ ، بَيْنَ أَجَلٍ قَدْ مَضَى لَا يَدْرِي مَا اللَّهُ صَانِعٌ فِيهِ ، وَبَيْنَ أَجَلٍ قَدْ بَقِيَ لَا يَدْرِي مَا اللَّهُ قَاضٍ فِيهِ . فَلْيَأْخُذْ أَمْرُهُ مِنْ نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ ، وَمَنْ دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ ، وَمَنْ الشَّيْبَةُ قَبْلَ الْكِبَرِ ، وَمَنْ الْحَيَاةُ قَبْلَ الْمَوْتِ . وَالَّذِي نَفْسٌ عَجْدَ بِيَدِهِ مَا بَعْدَ الْمَوْتِ مِنْ مُسْتَعْتَبٍ ، وَلَا بَعْدَ الدُّنْيَا مِنْ دَارٍ ، إِلَّا الْجَنَّةُ أَوْ النَّارُ" .

خطبة قُسَّ بن ساعدة التي رواها عنه عليه السلام

ذَكَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ رَأَاهُ بِمَكَاظٍ عَلَى جَمَلٍ أَحْمَرٍ وَهُوَ يَقُولُ : "أَيُّهَا النَّاسُ اجْتَمِعُوا ثُمَّ اسْمَعُوا وَعُودُوا ، مَنْ عَاشَ مَاتَ ، وَمَنْ مَاتَ فَاتَ ، وَكُلٌّ مَاهُوَ آتٍ . يَا مَعْشَرَ إِيَادَ ! أَيْنَ ثَمُودُ وَعَادُ ! وَأَيْنَ الْآبَاءُ وَالْأَجْدَادُ ! وَأَيْنَ الْمَعْرُوفُ الَّذِي لَمْ يُشْكَرْ ! وَأَيْنَ الظُّلْمُ الَّذِي لَمْ يُنْكَرْ ! أَقْسَمُ قُسًّا قَسَمًا حَقًّا إِنَّ اللَّهَ لَدِينَنَا هُوَ أَرْضَى عَنْهُ مِنْ دِينِكُمْ . ثُمَّ أَنْشَدَ شِعْرًا ، فَهَلْ مَنْ يَحْفَظُهُ ؟ فَقَالَ بَعْضُهُمْ : أَنَا أَحْفَظُهُ ؛ فَقَالَ : هَاتِهِ ، فَأَنْشَدَ :

فِي الذَّاهِبِينَ الْأَوَّلِي	نَ مِنَ الْقُرُونِ لَنَا بَصَائِرُ
لَمَّا رَأَيْتُ مَوَارِدًا	لَوَيْتُ لَيْسَ لَهَا مَصَادِرُ
وَرَأَيْتُ قُورَى نَحْوَهَا	يَمْضِي الْأَصَاغِرُ وَالْأَكْبَارُ
لَا يَرْجِعُ الْمَاضِي وَلَا	يَبْقَى مِنَ الْبَاقِينَ غَابِرُ
أَيُّقُنْتُ أَنِّي لَا عَا	لَهُ حَيْثُ صَارَ الْقَوْمُ صَائِرُ

ومن كلام أمير المؤمنين رضى الله عنه في الحكمة وألفاظه القصار المشجبة :

”المرء محبوب تحت لسانه . قيمة كل امرئ ما يحسن . اعرف الحق تعرف أهله . العلم ضالة المؤمن . أغنى النقي العقل ، وأفقر الفقير الحق . الدنيا دار ممتر ، إلى دار مقرر ، والناس فيها رجالان : رجل ابتاع نفسه فأعتقها ، ورجل باع نفسه فأوبقها . إذا قدرت على عدوك فاجعل الصفح عنه شكراً للقدرة عليه . الصبر مطية لا تكبو ، وسيف لا ينو . غيرت البلدان بحب الأوطان . كُفِرَ النعمة لؤم ، وصحة الأحق شؤم . اتباع الهوى يصد عن الهدى . الحجر الغصب في الدار رهن بخرباها . ما ظفر من ظفر الإثم به . الغالب بالشر مغلوب“ .

(٣٩)

ومن كلام غيره :

”من الظفر تمجّل اليأس من المتنع . من لم يعرف شرما يؤلى لم يعرف خير ما يبلى . الكريم للكرم محل . الموت في قوة وعز خير من الحياة في ذل وعجز . لا زوال للنعمة مع الشكر ، ولا بقاء لها مع الكفر . شفيع المذنب إقراره ، وتوبته اعتذاره . تحب المرء بنفسه أحد حساد عقله . امتنع الناس من عرضك ، بما لا يكونه من فلك . من أقل أحدا هابه ، ومن قصر عن شيء عابه . جهل المرء بقدرة ، إهلاك منه لنفسه . الصبر حيلة من لا حيلة له . حسبك من شر سماعه . أستر عورة أخيك ، لما يعرفه فيك . من خف على عدوه ، قتل على صديقه . من أسرع إلى الناس بما يكرهون ، رآه بما يعلمون وما لا يعلمون“ . وهذا كثير يطول به الكتاب ، وإنما ذكرنا بعضه ليدل على سائرته إن شاء الله .

ومن الرسائل القصيرة الآتية على المعاني الكثيرة ، رسالة النبي صلى الله عليه وسلم إلى مسيلمة لما كتب إليه :

”من مُسَيِّمَةِ رسول الله الى عهد رسول الله . أما بعد ، فإن الله عز وجل قَسَمَ الأرضَ بيننا ولكن قُرَيْشٌ قَوْمٌ عُدُوهُمُ . فكتب اليه : ”من عهد رسول الله ، الى مسيئة الكذاب . أما بعد ، فإن الأرضَ لله يُورثها مَنْ يشاء من عباده والعاقبةُ لِلتَّقِيينَ“ .

ورسالة يزيد بن الوليد الى مروان بن محمد ، وقد بلغه عنه بعضُ التَّحَسُّسِ من بيعته ، فكتب إليه : ”من جد الله أمير المؤمنين يزيد بن الوليد ، الى مروان بن محمد . أما بعد ، فاني أراك تُقَدِّمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى . فاذا أتاك كتابي هذا ، فاصيدُ على أيتهما شئتَ ، والسلام“ .



فصلٌ للحسن بن وهب : ”فاسأل الله أن يُبَلِّغني املِي فيك ، فإنها دعوة على قصرها طويلا“ .

ولسليمان بن وهب : ”وإِنَّ الدَّوْلَ إِذَا أَقْبَتِ كَثُرَتِ الْعُدَّةُ وَإِنْ أَقْلَتِ الْعُدَّةُ ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ كَثُرَتِ الْعُدَّةُ وَأَقْلَتِ الْعُدَّةُ“ .

ولأحمد بن سليمان : ”والنعم ثلاث : مُقِيمةٌ ، وَمُتَوَقَّعةٌ ، وَغَيْرُ مُحْتَسَبةٍ ؛ فخرَسَ الله لك مُقِيمةًها ، وَبَاتَكَ مُتَوَقَّعةًها ، وَأَتَاكَ مَا لَمْ تَحْتَسِبْ مِنْهَا“ . وله أيضا : ”واعلم أَنَّ الحقَّ لِمَنْ أَصَابَهُ ، لَا لِمَنْ أَخْطَاهُ وَقَدْ أَرَادَهُ“ .

ولمحمد بن عبد الملك : ”ولو لم يكن من فضل الشكر إِلَّا أَنَّهُ لَا يُرَى إِلَّا بَيْنَ نَعْمَةٍ مَقْصُورَةٍ عَلَيْهِ أَوْ زِيَادَةٍ مُتَظَرَّةٍ بِهِ ...“ .

ولأبي الربيع الى يحيى بن خالد في اختيار العمال : ”وليس لك أَنْ تقولَ لِرَبِّكَ : لمْ نجسد ، وَأَنْتَ لمْ تَجْتَهِدْ“ . ولابن مُكْرَم : ”وَأَسْأَلُكَ عَفْوَ إِمْكَانِكَ فِي حَاجَتِي ،

وَأَضْمَنْ لَكَ جُهْدِي فِي شُكْرِكَ“ . وفصل في تعزية : ”وخيرُ حواشي نِعَمِكَ ما نَفِدَ  
وَوَقَاكَ، أَوْ بَقِيَ فَسَلَاكَ“ . وفصل آخر : ”والناس متقاربون حتَّى يحدث لأحدهم  
غَنَى مُوسِعٌ، أَوْ فَقْرٌ مُذْقِعٌ، أَوْ سُكْرٌ سُلْطَانٌ، أَوْ نُبُوَّةُ زَمَانٍ، أَوْ خَوْفٌ يَتَصَلُّ بِهِ  
خَوْرٌ، أَوْ أَمْنٌ يَدْعُو إِلَى بَطَرٍ“ .

آخر في فصل من كتاب : ”ومن نكد الزمان أنَّ ما عاشرتُ أحدًا إلا أنزلتني  
عِشرته بين صَبْرٍ عَلَى أَدَى أَوْ فِرَاقٍ عَلَى قَلِيلٍ“ . آخر : ”والاعتذارُ منك تَفَضُّلٌ ،  
وَمِنَّا تَتَّصِلُ“ .

ومن مَوْجَزِ التوقيعات : وَقَعَ أَبُو صَالِحٍ بْنُ يَزِيدَ إِلَى رَجُلٍ أَذْنَبَ : ”قَدْ تَجَاوَزْتُ  
عَنكَ، فَإِنْ عُدْتُ أَعَدْتُ إِلَيْكَ مَا صَرَفْتُهُ عَنْكَ“ . وإلى آخر خافه : ”ليس عليك  
بأس ، ما لم يكن منك بأس“ . وإلى آخر أدلَّ بكفاية : ”أدلت فأملت ،  
فاستصغر ما فعلت تَلَّ ما أنلت“ . ووقع المأمون إلى حامل له شَيْءًا : ”قد كثر  
شاكوك، فإِذَا عَدَلْتَ، وَإِلَّا اعْتَرَلْتَ“ . ووقع في أمر الجُند : ”لَا يُعْطَوْنَ عَلَى  
الشَّعْبِ، وَلَا يُحْجَوْنَ إِلَى الطَّلَبِ“ . ووقع طاهر بن الحسين : ”والله لئن هَمَّتُ  
لَأَفْعَلَ، وَلَئِنْ فَعَلْتُ لَأُبْرِدَنَّ، وَلَئِنْ أُبْرِمْتُ لَأُحْكَنَّ“ . ووقع يحيى بن خالد في نكبتة  
إلى رجل سأله عن حاله : ”أحسنُ الناس حالًا في النعمة مَن ارتبط مُقِيمًا بالشكر،  
وَأَسْرَجَ مَاضِيهَا بالصبر“ . ووقع محمد بن خالد إلى عامل له : ”أَجْرِ أُمُورَكَ عَلَى  
مَا يَكْسِبُكَ الثَّناء، وَيَكْسِبُنَا الدَّاءَ، وَاعْلَمْ أَنَّهَا أَيَّامٌ تَنْقُضِي، وَأَعْمَارٌ تَنْتَهِي، فَإِذَا  
ذَكَرُ جَمِيلٌ، أَوْ نَحَزَى طَوِيلٌ“ .

وإن رُمِئَا أَنْ نَأْتِيَ بِكُلِّ مَا سَمِعْنَا فِي هَذَا الْبَابِ مِنْ مَخْتَصَرِ الدَّعَاءِ وَالْوَصَايَا  
وَقَصِيرِ التَّوْقِيعَاتِ وَالْمُحْطَبِ، طَالَ عَلَيْنَا وَشَغَلَنَا عَمَّا إِلَيْهِ أَجْرِينَا . وَإِنَّمَا ذَكَرْنَا مِثَالًا

يحتذى عليه اللبيب، ويستن به الأديب؛ فأما الخطب الطوال، والرسائل الجبار، فهي مدونة موجودة في كتب الناس .

ومن برع في المعنيين من الإيجاز والإطالة، فسلم في الإيجاز من التقصير، وفي الإطالة من الإسهاب والتكثير؛ وتقدم الناس جميعا في ذلك كتقدمه في سائر فضائله، أمير المؤمنين عليه السلام، وله من الخطب الطوال المشهورة : الزهراء، والفتراء، والبيضاء، وغيرهن مما قد حُمل عنه ويُقِل إلينا من قوله .

ولمّا تحسّن الإطالة وبسط الكلام كما قلنا في تفسير الجمل، وتكرير الوعظ، وإفهام العاتة . ويليق ذلك بالأئمة والرؤساء ومن يُقتدى به ويؤخذ عنه؛ فأما العاتة والجمهور فلا يليق ذلك بهم ، ولا ينبغي أن يتركوا يستعملونه، فإنها لفاح التباين، وسبيل الاختلاف، وسبب التشتت . وقد روى أن عمّاراً رحمه الله تكلم يوما فأوجز؛ ف قيل له : "لو زدتها" ! فقال : "أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم باختصار الخطب" . ولهذا المعنى قال شاعر الخوارج :

كُنَّا أَمَّا عَلَى دِينٍ فَهَزَنَّا قَدْ عُكِّلَ الْكَلَامُ وَخُلِّطَ الْجِدُّ بِاللَّعِبِ

مَا كَانَ أَغْنَى رَجَالًا صَلَّ سَعِيَهُمْ عَنِ الْجِدَالِ وَأَغْنَاهُمْ عَنِ الْخُطْبِ

(١٤)

ومن استعمل في قوله وكتبه الإيجاز والاختصار من القدماء، ليهون بذلك حفظ كتبه على من يريد حفظها ويُقَرَّب على ناقل كتبه وأقواله قلَّها، أرسطا طاليس وأقليدس، فإنهما لم يأتيا في نبيء من كلامهما بما يتبأ لأحد أن يختصره، أو يأتي بمعناها بأقل من لفظهما . ومن استعمل الشرح والإطالة منهم ليُفهم الناسم .

وَيُقْصَلُ الْمَعْنَى لِلْمُتَفَهِّمِ، جَالِيئُوسٌ وَيُوحَنَّا النَّحْوِيُّ . <sup>(١)</sup> وَكُلُّ قَدْ قَصَدَ مَقْصِدًا  
لَمْ يَرُدَّ بِهِ إِلَّا النِّفْعَ وَالْخَيْرَ .

ومن الأوصاف التي إذا كانت في الخطيب تُسمى سديداً، وكان من العيب معها بعيداً، أن يكون في جميع ألفاظه ومعانيه جارياً على سجيته غير مُستَكِرٍ لطبيعته ولا مُتَكَلِّفٍ ما ليس في وسعه؛ فإنَّ التَّكَلُّفَ إذا ظهر في الكلام هَجَنَهُ وَقَبَّحَ مَوْقِعَهُ . وحسبك من ذم التَّكَلُّفِ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَمَرَ رَسُولَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالتَّبَرُّؤِ مِنْهُ، فَقَالَ : ﴿ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ ﴾ . وَلَا يَظُنُّ أَنَّ الْبَلَاغَةَ إِنَّمَا هِيَ الْإِغْرَابُ فِي الْأَلْفَظِ وَالتَّعَمُّقُ فِي الْمَعْنَى ، فَإِنَّ أَصْلَ الْفَصِيحِ مِنَ الْكَلَامِ مَا أَفْصَحَ عَنِ الْمَعْنَى، وَالبَلِيغُ مَا بَلَغَ الْمُرَادَ؛ وَمِنْ ذَلِكَ اشْتَقَّ . فَأَفْصَحَ الْكَلَامُ مَا أَفْصَحَ عَنْ مَعَانِيهِ وَلَمْ يَحْتَاجِ السَّامِعَ إِلَى تَفْسِيرِهِ لَهُ، بَعْدَ الْوَضُوحِ كَلَامًا سَاقِطًا أَوْ لَأَفْظًا الْعَامَّةَ مُشْبِهاً . وَلِذَلِكَ قَالَ بَعْضُهُمْ فِي وَصْفِ الْبَلَاغَةِ : "هِيَ أَنْ يَتَسَاوَى فِيهَا اللَّفْظُ وَالْمَعْنَى ، فَلَا يَكُونُ اللَّفْظُ أَسْبَقَ إِلَى الْقَلْبِ مِنَ الْمَعْنَى وَلَا الْمَعْنَى أَسْبَقَ إِلَى الْقَلْبِ مِنَ اللَّفْظِ" . وَلَيْسَ يُنْكَرُ مَعَ ذَلِكَ أَنْ يُكَلِّمَ أَهْلُ الْبَادِيَةِ بِمَا فِي سَجِيَّتِهَا عَلَيْهِمْ ، وَلَا ذُو الْأَدَبِ بِمَا فِي مَقْدَارِ أَذْهَبِهِمْ فَهْمُهُ ؛ وَإِنَّمَا يُنْكَرُ أَنْ تُكَلِّمَ الْخَاصَّةُ وَالْمَوْلُودُونَ مِنَ الْغَرِيبِ بِمَا لَا يَعْرِفُونَ وَبِمَا هُمْ إِلَى تَفْسِيرِهِ مُحْتَاجُونَ ، وَأَنْ تُكَلِّمَ الْعَامَّةُ السَّخْفَاءُ بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْخَاصَّةُ الْأَدْبَاءَ . وَإِنَّمَا مِثْلُ مَنْ كَلَّمَ إِنْسَانًا بِمَا لَا يَفْهَمُهُ وَبِمَا يَحْتَاجُ إِلَى تَفْسِيرِهِ كَثَلٌ مِنْ كَلِّمْ عَرَبِيًّا بِالْفَارْسِيَةِ ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ إِنَّمَا وَضَعَ يَعْرِفُ بِهِ السَّامِعُ مُرَادَ الْقَائِلِ ، فَإِذَا كَلَّمَهُ بِمَا لَا يَعْرِفُهُ فَسَوَاءٌ عَلَيْهِ أَكَانَ ذَلِكَ بِالْعَرَبِيَّةِ أَمْ بِغَيْرِهَا . فَمَا جَرَى فِي هَذَا الْبَابِ مَجْرَاهُ الْمَعْهُودُ ، وَسُئِلَ بِهِ سَبِيلُهُ

(١)

(١) فِي الْأَصْلِ « أَوْ هَذَا مِثْلُ وَادِّ الْمَطَفِ » .

المقصود، وأتى به طريقه المحمود، قول طخفة بن زهير الهذلي لرسول الله صلى الله عليه وسلم في كلام له طويل أغرب فيه : "ولنا نعم همل أغفال، ما تبص ببال؛ ووقير قليل الرسل كثير الرسل، أصابتها سنة حمراء مؤزلة ليس لها علل ولا نهل"؛ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : "اللهم بارك له في تحضها وتحضها ومدققها ؛ واحبس راعيها في الدثر، يبانع الثمر؛ وبخسر له الحمد، وبارك له في المال والولد"؛ في كلام له طويل . وكقول الآخر له في بعض سؤاله إياه : "أيداك الرجل امرأته يارسول الله؟" قال : "نعم، إذا كان مفرحاً" . فهذا كلام من السائل والمستول والقائل والمحبيب، حسن مأثور، لأنه مفهوم بين من يخاطب به . وانما يستنكر من ذلك الموضوع غير موضعه والمخاطب به غير أهله ؛ كقول أبي علقمة النخعي وقد عثر فسقط فاجتمعت عليه العامة ، فقال : "ما بالكم تتكأ كئون على كائنا تتكأ كئون على ذى جنة، افرقموا عني"؛ وكقول آخر من أهل زماننا : "كنت في عقابيل من علي فتلفعت بالفسليل"، فهذا وشبهه منكر قبيح لا ينبغي أن يستعمله ذو عقل صحيح . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "إياكم والتشادق" . وقال : "أبغضكم إلى الثرثارون المتفيهقون" . وقال : "من بدا جفا" .

(١١)

ومن أوصاف البلاغة أيضا السجع في موضعه، وعند سماحة القريحة به، وأن يكون في بعض الكلام لا في جميعه . فإن السجع في الكلام كمثل القافية في الشعر، وإن كانت القافية غير مستغنى عنها والسجع مستغنى عنه ؛ فاما أن يلزمه الإنسان في جميع قوله ورسائله وخطبه ومناقلاته فذلك جهل من فاعله ، وعي من قائله . وقد رويت الكراهية فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فروى أن رجلاً سأله فقال : "يارسول الله أرايت من لا تيرب ولا أكل ، ولا صاح فاستهل، أيس



مثل ذلك يُطَلَّ؟» قال فقال : «أَسْمِعْ كَسْجِعَ الْجَاهِلِيَّةِ !»<sup>(١)</sup> وإنما أنكر صلى الله عليه وسلم ذلك، لأنه أئى بكلامه مسجوما كله، وتكلف فيه السجع تكلف الكُفَّان. وأما إذا أتى به فى بعض كلامه ومنطقه ولم تكن القوافى مختلفة متكلفة، ولا مُتَمَحَلَّةً مُسْتَكْرَهَةً، وكان ذلك على سجيَّة الإنسان وطبعه، فهو غير منكر ولا مكروه؛ بل قد أتى فى الحديث : «ويقول العبد مالى مالى، وما له من ماله إلا ما أكل فأفنى أو لبس فأبلى أو أعطى فأمضى». ومما تكلم به بعض أهل هذا العصر فأتى بالسجع فيه محمودا، ومن الاستكراه بعيدا، قوله : «والحمد لله الذى دَحَرَ المِنةَ لك، وأَنَحَرها حتى كانت منك، فلم يَسْبِقْكَ أحدٌ الى الإحسان الى»، ولم يحاضك أحدٌ فى الإنعام على؛ ولم تنقسم الأيادى شكرى فهو لك عتيد، ولم تُخْلُقِ المِنةُ وجهى فهو لك مصونٌ جديد؛ ولم يزل دِماى مضاعفا حتى رعيته، وحقٌ مبخوسا حتى قضيته؛ ورفعت من ناظرى بعد انخفاضه، وبسطلت من أملى بعد انقباضه؛ فليس أعتد يدًا إلَّا لك، ولا مِنةً إلَّا منك، ولا أوجهَ رغبى إلَّا اليك، ولا أتكلم فى أمرى بعد الله إلَّا عليك؛ فصانك الله عن شكر من سواه، كما صلتنى عن شكر من سواك». ومما يباين هذا مما وُضِعَ غير موضعه قولُ صديق لنا فى فصل من رقعةٍ له : «ورزقنى عدلك، وصرف عنى خذلك». وقوله أيضا : «ولقد جَلَّتْ عندى بَابنِ فلاهِ المصيبة، وعَظُمَتِ الشَّيْصِيبَةُ». وقول آخر فى صدر رُقعة : «أطال الله بقاءك لى خصيصا، ولأوداك فيصوصا». ولقد شهدتُ مرَّةً ابنَ التُّسْتَرِيِّ<sup>(٢)</sup> وكان يتقعر فى منطقة، ويطلب السجع فى كتبه، ويستعمل الغريب فى ألفاظه، وقد لى امرأة عجوزا

(٤٢)

(١) كذا فى البيان والبيان. وفى الأصل : «كسجِع فى الجاهلية» بزيادة كلمة «فى».

(٢) فى الأصل : «البستري» بالياء.

فقال لها : «خَلِّ عن سَنَنِ الطريقِ يا حَمَّة»؛ فظنَّت أنه قال لها : «يا حَبَّة» فعملت به وصاحت : «يا معشر المسلمين، نصراني يقول لمسامة يا حَبَّة!»، فأخذته الأيدي والنعال حتى كاد أن يَتَلَف . ولو كانت لزوم السجع في القول والاغراب فيه وفي اللفظ هما البلاغة لكان الله عز وجل أولى باستعمالها في كلامه الذي هو أفضل الكلام، ولكان النبي صلى الله عليه وسلم والأئمة المهديون قد استعملوها ولزموا سبيلهما وسلكوا طريقهما؛ فأما ولستا واجدين فيما في أيدينا من كلامهم استعمال السجع والغريب إلا في المواضع اليسيرة، فهم أولى بأن يُقْتَدَى بهم ويحتذى بمنهجهم ممن قد نبت في هذا الوقت من هؤلاء الذين ليس معهم من البلاغة إلا ادّعاؤها، ولا من الخطابة إلا التحلُّ باسمها .

ومما يزيد في حسن الخطابة وجلالة موقعها جَهَارَةُ الصوت، فإنه من أجل<sup>(١)</sup> أوصاف الخطباء . ولذلك قال الشاعر :

جَهِيرُ الكلامِ جَهِيرُ العُطا      س شديدُ النِّياطِ جَهِيرُ النِّغمِ

وقال آخر :

إن صاح يوماً حَسِبْتَ الصَّخْرَ منحدراً      والريحَ عاصفةً والموجَ يلطمُ

وذم آخر بعضَ الخطباء بركة الصوت وضآلته فقال :

ومن عجبِ الأيامِ أن قمتَ خاطباً      وأنت ضئيلُ الصوتِ متفخُّ السَّخْرِ

وليس يلتفت في الخطابة إلى حلاوة النغمة إذا كان الصوت جهيراً، لأن

حلاوة النغمة إنما تُرَاد في التلحين والإنشاد دون غيرها . وليس ينبغي للخطيب أن يَحْصَرَ عند رَمَى الناسِ أبصارهم إليه ، ولا يعبأ بالكلام عند إقبالهم عليه . فقد

(١) في الأصل : « أحد » .

رُوى أن عثمان رضي الله عنه لما بوج له ، صعد المنبر فحصر وأُريخ عليه ، فقال :  
«أيها الناس إنكم إلى إمام عادل أحوج منكم إلى إمام قائل . وإن أبا بكر وعمر كانا  
يُعدان لهذا المقام مقالاً ، وستأتيكم الخطبة على وجهها إن شاء الله . » وأُريخ على آخر  
وقد رقي المنبر فزل وأنشأ يقول :

فإلا أكن فيكم خطيباً فإني بسيفي إذا جدّ الوعى خطيبٌ

فكان يقال : لو قاله وهو على المنبر كان من أخطب الناس . وقد استعاذ الشاعر  
من الحصر واليأس فقال :

أعذني ربّ من حصر وعيٍّ ومن نفيس أعالجها علاجاً

وينبئ له أن يتقي خيانة البديهة في أوقات الارتجال ، ولا يفتزه انقياد القول  
له في بعض الأحوال ، فيركب ذلك في سائر الأوقات وعلى جميع الحالات . فإن وثق  
باتقياد القول له ومساعدته إياه ، فأتى بالبديهة بما يأتي به غيره بعد الروية ، فذلك  
الخطيب الذي لا يُعادلّه خطيب ، والأديب الذي لا يُوازيه أديب ؛ وبذلك وصف  
الشاعر بعضهم فقال :

فهرّ الأمور بديهةً كرويةً من غيره وقريحةً كتجاربٍ

وأن يُقِلَّ التَّنَحُّج ، والسَّعال ، والعبث بالهجة ؛ فإن ذلك عندهم من دلائل العي .  
وفيه يقول الشاعر :

ومن الكجائرِ يقول متعجِّجٌ جمُّ التَّنَحُّجِ متعبٌ مبهورٌ

وبما يدلّ أيضاً عندهم على الحصر وتَصَدُّب القول وشدّته على القائم به ، العرق ؛  
قال الشاعر :

لله دَر عامي إذا نَطَقْتُ      في حَقْل أَمْلِكِ وفي تلك الحِلَقِ  
ليس كَقُوم يُعرَفون بالسرق      من كُلِّ نَضاح الذِّقَارِ بالعَرَقِ

وَيُرَوَّى أن يَزِيد بن عُمَرَ بن هُبَيْرَةَ تَكَلَّمَ بِمَحْضَرَةِ هِشَام فَأَحْسَنَ ؛ فَقَالَ هِشَام :  
« مَا مَاتَ مِنْ خَلْفِ هَذَا » ؛ فَقَالَ الْأَبْرَشُ الْكَلْبِيُّ : « لَيْسَ هُنَاكَ ، أَمَّا تَرَى  
جَبِينَهُ يَرْتَفِعُ لِضَبْقِ صَدْرِهِ ! » ؛ فَقَالَ لَهُ يَزِيد : « مَا لَئِكَ رَفَعَ ! وَلَكِنْ لِقَعْمُودِكَ  
فِي هَذَا الْمَوْضِعِ » . وَكَانُوا يَتِمَاعَطُونَ سَعَةَ الْأَشْدَاقِ وَتَبْيِينَ مَخَارِجِ الْحُرُوفِ ،  
وَيَمْتَدِحُونَ بِذَلِكَ وَبَطُولِ اللِّسَانِ وَيَتَوَنَّهُمَا مِنْ آلَاتِ الْخُطَابَةِ ؛ قَالَ الشَّاعِرُ :

تَسَادَقَ حَتَّى مَالَ بِالْقَوْلِ شِدْقُهُ      وَكُلَّ خَطِيبٍ لَا أَبَا لَكَ أَشْدَقُ

وَرُوي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِحَسَّانَ : « مَا بَقِيَ مِنْ لِسَانِكَ ؟ »  
فَأَنْجَرَهُ حَتَّى ضَرَبَ بِطَرْفِهِ أَرْبَعَةَ ، ثُمَّ قَالَ : « وَاللَّهِ مَا يَسْرُنِي بِهِ مَقُولٌ مِنْ مَعَدَّةِ  
وَاللَّهِ لَوْ وَضَعْتُهُ عَلَى صَخْرَةٍ لَفَلَقَهُ أَوْ عَلَى شَعِيرٍ لَحَلَقَهُ » .

وَيَنْبَغِي لِلخَطِيبِ أَلَّا يَسْتَعْمَلَ فِي الْأَمْرِ الْكَبِيرِ الْكَلَامَ الْفَطِيرَ الَّذِي لَمْ يُخَمَّرْهُ  
التَّدْبِيرُ وَالتَّفَكِيرُ ؛ فَيَكُونُ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ :

وَذِي خَطَلٍ فِي الْقَوْلِ يَحْسَبُ أَنَّهُ      مَصِيبٌ وَمَا يَعْزِضُ لَهُ فَهُوَ قَائِلُهُ

بَلْ يَكُونُ كَمَا قَالَ الْآخَرُ :

وَقُوفٌ لَدَى الْأَمْرِ الَّذِي لَمْ يَنْ لَهْ      وَبَعْضِي إِذَا مَا شَكَ مِنْ كَانَ مَاضِيَا

وَأَنْ يَكُونَ لِسَانُهُ سَالِمًا مِنَ الْعُيُوبِ الَّتِي تَشِينُ الْأَلْفَاظَ ، فَلَا يَكُونُ أَتَفَعُ ،  
وَلَا فَاغَا ، وَلَا ذَارُتِي ، وَلَا تَمْتَامَا ، وَلَا ذَا حُسْبَا ، وَلَا ذَا أَتَفَقَ ؛ فَإِنْ ذَلِكَ أَجْعَلُ

مما يذهب ببهاء الكلام، ويُهَجِّنُ البلاغة، ويتقص حلاوة النطق . وقد ذُكِرَتْ  
واصل ابن عطاء كان قبيح اللثغة على الرءاء، وكان إلى المناقلات وارتجال الخطب لأهل  
نَحْتِه ومستحسني دَعْوَتِه محتاجا، فراض لسانه حتى أخرج الرءاء من منطقهِ ؛ وخطب  
خطبة طويلة تدخل في عدة أوراق لم يلفظ فيها بالرءاء ؛ فكان مما يُعَدُّ من فضائله  
وعجيب ما اجتمع فيه . ويروى أن زيد بن علي رحمه الله خطب بعد خطبة خطبها  
الجمعي فاحسنها وأجادها ، إلا أن الجمعي كان بأسمائه قَلَجٌ شديد، فَكَانَ يُصَفِّرُ  
في كلامه ؛ فلما تساوى كلامهما في الوزن وحسن النظم وإصابة المعنى وسلم زيد  
ابن علي رحمه الله من الصفير الذي كان في كلام الجمعي ، فَضَّلَ عليه ؛ فقال عبد الله  
ابن معاوية بن جعفر يصف خطبة زيد :

قَلَّتْ قَوَادِحُهَا وَتَمَّ عَدِيدُهَا      فَلَهُ بِذَلِكَ مَرِيَّةٌ لَا تُنْكَرُ

(١٣١)

فهذه جمل ما يحتاج إليه في الخطابة إذ كانت مسموعة . فأما الرسائل فهي  
مستغنية عن جَهَارَةِ الصوت وسلامة اللسان من العيوب ، لأنها بالخط ، فتحْتَاجُ  
إلى أن تُشَاهَدَ ، ويُساعد حسنُ الخط ؛ فإن ذلك يزيد في بهائها ويُقرِّبها  
من قلب قارئها . والأصل في الخط أن تكون حروفه بَيِّنَةً قَائِمَةً ، ومن الإشكال بعيدة  
سائلة . ثم إن كان مع صحته وبيانه حلوا حسنا كان ذلك أزيد في وصفه . وآلا  
يُسْتَعْمَلُ به التَخْفِيفُ الذي يُعَمِّيه إلّا مع من جرت عادته بقراءة مثل ذلك واستعماله ،  
كنحو ما جرت عادة الكتاب في تعليق الميم ، وإقامة الكاف وتصير شَكْلَةً <sup>(١)</sup> عليها  
تُفَرِّقُ بينها وبين اللام ، ومد السين وتصير شَكْلَةً عليها ، أو تنقيط ثلاث نقط من  
تحتها . فإن استعمال ذلك مع من جرت عادته باستعماله كاستعمال الغريب مع من

(١) في الأصل : « وتصير كل شكلة » زيادة كلمة « كل » .

يفهمه ؛ واستعمال إقامة الحروف على حقائقها وأصول أشكالها كاستعمال المعهود من الكلام المصطلح عليه مع سائر الناس . وألا يمتد الحروف التي لم تخرج العادة بعدها ؛ فإن أبا أيوب رحمه الله كان يقول : « المدة في الخط في غير موضعها لحن في الخط » . وأن يتفقد قلبه بقطه وتسويته ؛ فإن أبا أيوب رحمه الله كان يقول : « القلم الرديء كالولد العاق » . ومما يزيد الخط حسنا ، ويمكن له في القلوب موضعا ، شدة سواد المِداد وجودة الآلة الدواة ، فإنه يجرى من الخط مجرى القطن من الثوب ؛ فتي كان القطن رديء الجوهر ، لم ينفع النسيج حذقه ، ووضع من الثوب سوء جوهره ، وإن أحكم الصانع صنعته .

## باب في اختيار الرسول

❦

والذي يحتاج إليه المرسل في الرسول ، حتى يكون عند ذوى العقول ليبياء ، ومن الصواب قريبا ، أن يختاره حتى يكون أفضل من بحضرته في عقله ، وأدبه ، وضبطه ، وعارضته ، ودينه ، ومروءته . فقد كان يقال : « ثلاثة تدل على أهلها : الهدية على المهدى ، والرسول على المرسل ، والكتاب على الكاتب » . وكان يقال : « رسول المرء مكان رأيه ، وكتابه مكان عقله » . ولذلك جعل الله عز وجل رسله أفضل خلقه ، وأخبر أنهم اصطفاهم على العالمين وقال : ﴿ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ . ولما وجب أن يختار العاقل رسوله لأنه قد أقامه فيما يؤديه عنه مقامه ؛ فعليه أن يجعله أفضل من بحضرته ؛ وعلى الرسول أن يؤدى ما محمل ، كما قال الله عز وجل : ﴿ فَأَتِمَّا عَلَيْهِ مَا مَحْمَل ﴾ . وكما قال : ﴿ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾ .

المُسَيِّينَ)، وإنما وجب عليه البلاغ لأَن الرسالة أمانة، فعليه أن يؤدِّيها، لأن الله عز وجل يقول: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا) . وليس للرسول أن يزيد في الرسالة ولا أن ينقص منها، لأن ذلك خيانة للأمانة، إلا أن يكون المرسل قد فُوض إليه أن يتكلم عنه بما رأى . وقد قال الشاعر :

فإن كنتَ في حاجة مُرْسِلاً      فأرسلَ حكيماً ولا تُوصِه

وإنما أمر بذلك لأَن الحكيم إذا وصَّيته لم يتجاوز وصيتك وإن كان الرأي عنده خلافاً، فربما ضرك بترك الأصوب عنده وأتباع أمرك، ولا لوم عليه في ذلك . وإذا فُوضت إليه عَمَلٌ بحكته ورأيه . وقد رُوي في هذا المعنى أَنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وجه علياً عليه السلام في بعض أموره؛ فقال له : « أكون بإرسول الله في الأمر إذا وجهتني كالسَّكَّةِ الْمُحْمَاةِ إذا وُضِعَتِ لِلْمَيْسِمِ ، أو يرى الشاهد ما لا يرى الغائب ؟ » ؛ ففوض إليه لما رأى منه خيراً ووثق برأيه؛ وقال لغيره من سائر الناس : «نُصِّرُ اللهَ أَمراً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها وَأَذَاهَا»، ولم يفوض اليهم لقلة ثقته بهم . فعلى العاقل أن يستشعر هذا المعنى في رُسله . فإذا أرسل من يثق بأمانته وعقله، فوض إليه أن يقول عنه ما يراه أولى بالصواب عنده ؛ وإذا لم يكن بهذه المنزلة إلا أنه أفضل من يقدر عليه للوقت وصَّاه ألا يتجاوز قوله . وعليه أن يتخير من الرسل من لا تكون فيه العيوب التي نذكرها أو بعضها ، وهي : الحدة، فإن صاحبها ربما فقد عقله، وليس من الحزم أن يُقيم الإنسان مقامه من يفقد عقله . والحسد، فإن صاحبه عدو نعم الله عز وجل ولا يحب أن يرى لك ولا لغيرك حالاً مستقيمة ؛ ومتى رأى شيئاً من ذلك حمله حسدُه على أن يُفسده . والغفلة، فإن صاحبها لا يضبط ما يحمله عنك ولا يعود به إليك . والعجلة، فإن صاحبها لا يضع

الأشياء على مواضعها ويسبق بها أوقات فرصتها . وقد قيل : « رَبِّ عَجَلَةٍ تَهَبُ رَيْثًا » . وقال الشاعر :

قد يُدرك المتأني بعض حاجته وقد يكون مع المستعجل الزلل

والنيمة ، فإنها تُفسد الإخاء ، وتُكدر الصفاء ، ولا يتم معها أمر ، ولا تنجح لمستعملها طلبة ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ” استعينوا على مُنْجَحِ حوائِجِكُم بالكتمان “؛ فمن خالف ذلك كان بعدم التوفيق جدرا ، وبالحرمان حقيقا . والكذب ، فإنه بجانب للإيمان ، وليس لمكذوب رأى ، وإذا اعتمد الإنسان في أمره على من يكذبه ، كان في ذلك شينه وعطبه . والضجر ، فليس للضجور صبر على حفظ الأسرار في رسالة ولا تأدية أمانة . والعُجب ، فإن صاحبه منه في غرور ، وربما حمله على أن يخالفك فيما يضربك فيه . والهدر ، فإن من كثُر كلامه كثُر سقطه ، ومن أسقط لم يحفظ سر صاحبه وأبداه ، وإن لم يكن ذلك مغزا .

٤٥

فإذا سلم الرسول من هذه العيوب ، وكان مع ذلك أديبا أو مقاربا لوصف الأديب ، بلغ للرسول بإذن الله مراده ، وأمن ضرره وفساده . فهذه عُمدة ما يُحتاج إليه في اختيار الرسول . وإن اتفق للرسول مع ذلك أن يكون الرسول مقبول الصورة ، حسن الاسم ، كان ذلك زائدا في توفيق الله عز وجل . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل الوافد عن اسمه ، فإن كان حسنا تفاعل به وأعجبه ، وإذا كان مكروها غيره .

وعلى الذي تُؤدى إليه الرسالة أن يسمعها ، ولا يلوم الرسول إن أغلظ له فيها ، فليس على رسول لوم . فإن أحب أن يقابله بمثل رسالته فعل . فقد أباحه الله



ذلك بقوله: ﴿فَإِنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾؛ فإن أمسك وعفا، فالعفو أقرب للقوى، وأولى بالرأى عند ذوى الجبا.

## باب فيه الجدل والمجادلة

وأما الجدل والمجادلة فهما قول يُقصد به إقامة الحجة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين. ويستعمل في المذاهب، والديانات، وفي الحقوق، والخصومات، والتَنَصُّل في الاعتذارات، ويدخل في الشعروفي النثر.

وهو ينقسم قسمين: أحدهما مجود، والآخر مذموم. فأما المجود فهو الذى يُقصد به الحق ويُستعمل به الصدق. وأما المذموم فما أُريد به الممارأة والغلبة، وطُلب به الرياء والسُّمعة. وقد جاء في القرآن مدح ما ذكرنا أنه مجود، وذم ما ذكرنا أنه مذموم، وتواتر فيه قول الحكماء وألفاظ الشعراء؛ فقال الله عز وجل: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. وقال: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ مُّجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾. وقال في إبراهيم: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾. وقال: ﴿وَتِلْكَ مُّجْتَنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾. وبذلك تعبد أنبياءه وصالحى عبادته، فقال عز وجل: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. وقد أجمعت العلماء وذوو العقول من القدماء على تعظيم مَنْ أفصح عن مُجْتَهده وبيّن عن حقه، واستنقص من عجز عن إيضاح حقه وقصر عن القيام بمُجْتَهده. ووصف الله عز وجل قريشاً بالبلاغة في الحجّة، والدّد في الخصومة، فقال: ﴿لَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لَّدُنَّا﴾. وقال: ﴿فَإِذَا ذَهَبَ الْخُوفُ

سَلَقُوهُمْ بِالْأَيْسَةِ حَدَادٍ أَشْمَعَةٍ عَلَى الْخَيْرِ) . وقال : ((وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ)) . وقال : ((وَأِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ) . وذم من لا يقيم حجته ، ولا يبين عن حقه في خصومته ، وشبههم بالولدان والنسوان ، فقال : ((أَوْ مَنْ يُنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ)) . وقال الشاعر :

وَإِنْ أَمَرَأَ يَبِياً بَتَيْنِ حَقَّهُ      إِذَا آدَرَكَتْ عِنْدَ الْخِصَامِ الْقِرَائِمُ  
لَأَبَايَهُ إِنْ كَانَ فِي بَيْتِ قَوْمِهِ      وَلِلْحَسَبِ الْمَأْنُورِ عَنْهُمْ لِفَاضِحُ

وأما ما جاء في ذم التعنّت والمِرَاء وطلب السُّمعة والرياء وقصد الباطل وركوب الهوى ، فقول الله عز وجل : ((هَآأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَوةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلُ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا)) . وقوله : ((وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتَجِيبَ لَهُ لُحْمُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ)) . ووصف رسول الله صلى الله عليه وسلم صديقا كان له في الجاهلية ، فقال : "كان لا يشارى ولا يمارى" . وقال : "من تسمع سمع الله به" . وقال بعضهم : «المِرَاء يُفسد الإخاء» . وأنشد :

فَدَعِ الْمِرَاءَ إِذَا نَطَقْتَ فَإِنَّهُ      يُغْرِى لَكَ الْأَعْدَاءَ وَالْحُسَادَا

وقال : «دع المِرَاء لقلة خيره» . وقال أمير المؤمنين رضى الله عنه لأبْنِ الْكَوَاءِ : «سَلِّ تَفَقُّهَا وَلَا تَسْأَلْ تَعَمُّهَا» .

﴿١٠٣﴾

وحق الجدل أن تبنى مقدماته مما يوافق الخصم عليه ، وإن لم يكن في نهاية الظهور للعقل . وليس هذا سبيل البحث ، لأن حق الباحث أن يبنى مقدماته مما

هو أظهر الأشياء في نفسه وأبينها لعقله ؛ لأنه يطلب البرهان ، ويقصد لغاية التبيين والبيان ، وآلا يلتفت إلى إقرار مخالفه فيه . فأما المجادل ، فلما كان قصده أنه إما هو إلزام خصمه الحق ، كان أؤكد الأشياء في ذلك أن يلزمه إياها من قوله ؛ وذلك مثل قول الله عز وجل لليهود لما أراد إلزامهم الحق : **فيا حرموه على أنفسهم بغير أمر ربهم : ﴿ كُلِّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَءِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . قَيْنِ أَقْرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾** ، فجادلهم بكتابهم الذي يقرون به وبفرض ما فيه ووجوبه عليهم ، وأعلمهم أنهم إذا حرموا على أنفسهم ما لم يحرمه الله في كتابهم الذي هذه سبيله في وجوب التسليم له فقد ظلموا واعتدوا ، وهذا لازم لهم .

وقد قلنا : إن الجدل إنما يقع في العلة من بين سائر الأشياء المستول عنها ، وليس يجب على المستول الجواب إلا بعد أن يأذن في السؤال ، فإن لم يأذن فله ذلك وليس ينسب إلى انقطاع ولا محاجة . فإن أذن فقد لزمه الجواب ، وإن قصر عنه تُسبب إلى العجز .

وطلبُ العلة يكون على وجهين : إما أن تطلبها وأنت لا تعلمها لتعلمها ؛ وإما أن تطلبها وأنت تعلمها ليقرّ لك بها ، وليس لك أن تُجادل أحدا في حق يدعيه إلا بعد مسئلته عن العلة فيما أدعاه فيه ؛ فإن كان علمك بعائته قد تقدّم في شهرة مذهبه ، فالأحوط أن تقرّره بما بنى عليه أمره ، لئلا ييحد بعض ما ينتحله أهل مذهبه إذا وقف عليه الكلام ويدعى أنه مخالفهم فيه ؛ فإن أمنت ذلك منه فلا عليك أن تُجادله وإن لم تقرّزه بعلمته . وأثنان لا يلزمك منهما سؤال ، ولا يجب

١٠٠  
 ١٠١  
 ١٠٢  
 ١٠٣  
 ١٠٤  
 ١٠٥  
 ١٠٦  
 ١٠٧  
 ١٠٨  
 ١٠٩  
 ١١٠  
 ١١١  
 ١١٢  
 ١١٣  
 ١١٤  
 ١١٥  
 ١١٦  
 ١١٧  
 ١١٨  
 ١١٩  
 ١٢٠  
 ١٢١  
 ١٢٢  
 ١٢٣  
 ١٢٤  
 ١٢٥  
 ١٢٦  
 ١٢٧  
 ١٢٨  
 ١٢٩  
 ١٣٠  
 ١٣١  
 ١٣٢  
 ١٣٣  
 ١٣٤  
 ١٣٥  
 ١٣٦  
 ١٣٧  
 ١٣٨  
 ١٣٩  
 ١٤٠  
 ١٤١  
 ١٤٢  
 ١٤٣  
 ١٤٤  
 ١٤٥  
 ١٤٦  
 ١٤٧  
 ١٤٨  
 ١٤٩  
 ١٥٠  
 ١٥١  
 ١٥٢  
 ١٥٣  
 ١٥٤  
 ١٥٥  
 ١٥٦  
 ١٥٧  
 ١٥٨  
 ١٥٩  
 ١٦٠  
 ١٦١  
 ١٦٢  
 ١٦٣  
 ١٦٤  
 ١٦٥  
 ١٦٦  
 ١٦٧  
 ١٦٨  
 ١٦٩  
 ١٧٠  
 ١٧١  
 ١٧٢  
 ١٧٣  
 ١٧٤  
 ١٧٥  
 ١٧٦  
 ١٧٧  
 ١٧٨  
 ١٧٩  
 ١٨٠  
 ١٨١  
 ١٨٢  
 ١٨٣  
 ١٨٤  
 ١٨٥  
 ١٨٦  
 ١٨٧  
 ١٨٨  
 ١٨٩  
 ١٩٠  
 ١٩١  
 ١٩٢  
 ١٩٣  
 ١٩٤  
 ١٩٥  
 ١٩٦  
 ١٩٧  
 ١٩٨  
 ١٩٩  
 ٢٠٠  
 ٢٠١  
 ٢٠٢  
 ٢٠٣  
 ٢٠٤  
 ٢٠٥  
 ٢٠٦  
 ٢٠٧  
 ٢٠٨  
 ٢٠٩  
 ٢١٠  
 ٢١١  
 ٢١٢  
 ٢١٣  
 ٢١٤  
 ٢١٥  
 ٢١٦  
 ٢١٧  
 ٢١٨  
 ٢١٩  
 ٢٢٠  
 ٢٢١  
 ٢٢٢  
 ٢٢٣  
 ٢٢٤  
 ٢٢٥  
 ٢٢٦  
 ٢٢٧  
 ٢٢٨  
 ٢٢٩  
 ٢٣٠  
 ٢٣١  
 ٢٣٢  
 ٢٣٣  
 ٢٣٤  
 ٢٣٥  
 ٢٣٦  
 ٢٣٧  
 ٢٣٨  
 ٢٣٩  
 ٢٤٠  
 ٢٤١  
 ٢٤٢  
 ٢٤٣  
 ٢٤٤  
 ٢٤٥  
 ٢٤٦  
 ٢٤٧  
 ٢٤٨  
 ٢٤٩  
 ٢٥٠  
 ٢٥١  
 ٢٥٢  
 ٢٥٣  
 ٢٥٤  
 ٢٥٥  
 ٢٥٦  
 ٢٥٧  
 ٢٥٨  
 ٢٥٩  
 ٢٦٠  
 ٢٦١  
 ٢٦٢  
 ٢٦٣  
 ٢٦٤  
 ٢٦٥  
 ٢٦٦  
 ٢٦٧  
 ٢٦٨  
 ٢٦٩  
 ٢٧٠  
 ٢٧١  
 ٢٧٢  
 ٢٧٣  
 ٢٧٤  
 ٢٧٥  
 ٢٧٦  
 ٢٧٧  
 ٢٧٨  
 ٢٧٩  
 ٢٨٠  
 ٢٨١  
 ٢٨٢  
 ٢٨٣  
 ٢٨٤  
 ٢٨٥  
 ٢٨٦  
 ٢٨٧  
 ٢٨٨  
 ٢٨٩  
 ٢٩٠  
 ٢٩١  
 ٢٩٢  
 ٢٩٣  
 ٢٩٤  
 ٢٩٥  
 ٢٩٦  
 ٢٩٧  
 ٢٩٨  
 ٢٩٩  
 ٣٠٠  
 ٣٠١  
 ٣٠٢  
 ٣٠٣  
 ٣٠٤  
 ٣٠٥  
 ٣٠٦  
 ٣٠٧  
 ٣٠٨  
 ٣٠٩  
 ٣١٠  
 ٣١١  
 ٣١٢  
 ٣١٣  
 ٣١٤  
 ٣١٥  
 ٣١٦  
 ٣١٧  
 ٣١٨  
 ٣١٩  
 ٣٢٠  
 ٣٢١  
 ٣٢٢  
 ٣٢٣  
 ٣٢٤  
 ٣٢٥  
 ٣٢٦  
 ٣٢٧  
 ٣٢٨  
 ٣٢٩  
 ٣٣٠  
 ٣٣١  
 ٣٣٢  
 ٣٣٣  
 ٣٣٤  
 ٣٣٥  
 ٣٣٦  
 ٣٣٧  
 ٣٣٨  
 ٣٣٩  
 ٣٤٠  
 ٣٤١  
 ٣٤٢  
 ٣٤٣  
 ٣٤٤  
 ٣٤٥  
 ٣٤٦  
 ٣٤٧  
 ٣٤٨  
 ٣٤٩  
 ٣٥٠  
 ٣٥١  
 ٣٥٢  
 ٣٥٣  
 ٣٥٤  
 ٣٥٥  
 ٣٥٦  
 ٣٥٧  
 ٣٥٨  
 ٣٥٩  
 ٣٦٠  
 ٣٦١  
 ٣٦٢  
 ٣٦٣  
 ٣٦٤  
 ٣٦٥  
 ٣٦٦  
 ٣٦٧  
 ٣٦٨  
 ٣٦٩  
 ٣٧٠  
 ٣٧١  
 ٣٧٢  
 ٣٧٣  
 ٣٧٤  
 ٣٧٥  
 ٣٧٦  
 ٣٧٧  
 ٣٧٨  
 ٣٧٩  
 ٣٨٠  
 ٣٨١  
 ٣٨٢  
 ٣٨٣  
 ٣٨٤  
 ٣٨٥  
 ٣٨٦  
 ٣٨٧  
 ٣٨٨  
 ٣٨٩  
 ٣٩٠  
 ٣٩١  
 ٣٩٢  
 ٣٩٣  
 ٣٩٤  
 ٣٩٥  
 ٣٩٦  
 ٣٩٧  
 ٣٩٨  
 ٣٩٩  
 ٤٠٠  
 ٤٠١  
 ٤٠٢  
 ٤٠٣  
 ٤٠٤  
 ٤٠٥  
 ٤٠٦  
 ٤٠٧  
 ٤٠٨  
 ٤٠٩  
 ٤١٠  
 ٤١١  
 ٤١٢  
 ٤١٣  
 ٤١٤  
 ٤١٥  
 ٤١٦  
 ٤١٧  
 ٤١٨  
 ٤١٩  
 ٤٢٠  
 ٤٢١  
 ٤٢٢  
 ٤٢٣  
 ٤٢٤  
 ٤٢٥  
 ٤٢٦  
 ٤٢٧  
 ٤٢٨  
 ٤٢٩  
 ٤٣٠  
 ٤٣١  
 ٤٣٢  
 ٤٣٣  
 ٤٣٤  
 ٤٣٥  
 ٤٣٦  
 ٤٣٧  
 ٤٣٨  
 ٤٣٩  
 ٤٤٠  
 ٤٤١  
 ٤٤٢  
 ٤٤٣  
 ٤٤٤  
 ٤٤٥  
 ٤٤٦  
 ٤٤٧  
 ٤٤٨  
 ٤٤٩  
 ٤٥٠  
 ٤٥١  
 ٤٥٢  
 ٤٥٣  
 ٤٥٤  
 ٤٥٥  
 ٤٥٦  
 ٤٥٧  
 ٤٥٨  
 ٤٥٩  
 ٤٦٠  
 ٤٦١  
 ٤٦٢  
 ٤٦٣  
 ٤٦٤  
 ٤٦٥  
 ٤٦٦  
 ٤٦٧  
 ٤٦٨  
 ٤٦٩  
 ٤٧٠  
 ٤٧١



لها عليك جواب : أحدهما من سألك عن العلة في شيء آدعيته فأخبرته بها، وهي مما يجوز أن يعلل ذلك الشيء بمثله فطالبك بعلّة للعلة؛ فطالبته في ذلك غير لازمة ومسلته ساقطة؛ لأن ذلك يوجب أن يطالب بعلّة للعلة ثم كذلك إلى مالا نهاية له. والاخر من أراد مناقضتك في مذهبك ولم ينصب لنفسه مذهباً يجب له عليك فيه بخالفتك إياه المخاصمة؛ فليس تلزمك له حجة في ذلك ولا يجب له عليك فيه سؤال؛ مثال ذلك أن رجلاً لو سار إلى بعض الأئمة والحكام برجل قد قتل رجلاً أو أخذ ماله وأقام البينة على ذلك، ثم لم يكن وليّ الدم، ولا صاحب المال، ولا ويكلاً لصاحب الدم من أوليائه، ولا لصاحب المال، لم يكن للأئمة ولا للحكام أن يقيموا حداً عليه أو يطالبوه برد ما أخذ إذ كان الدافع له والمطالب بذلك فيه غير مستحق للطالبة بما يجب عليه من الحكم.

والعلل اثنان : قريبة، وبعيدة. فالقريبة ما كان المعلول وآليها. والبعيدة ما كان بينه وبينها غيره، وذلك كالولد الذي علته القرية النكاح، وعلته البعيدة والداه. وللعلل وجوه: (منها) اعتبارها، وإن أطردت في معلولاتها صحّت، وإن قصرت عن شيء من ذلك علم أنها غير صحيحة؛ ومثال ذلك أن الحركة لما كانت علّة للحركة، كان قولنا إذا سئلنا عن الجسم المتحرك: ما علّة حركته؟ فقلنا: حلول الحركة فيه، قولاً صحيحاً، لأنه يطرّد في معلولاته ويوجد في كل جسم متحرك. فإما سئلنا عن العلة في حركة الجسم، فقلنا: لأنه جسم، كان ذلك باطلاً، لأنه قد تكون أجسام لا حركة فيها. و(منها) أن تكون العلة في صحة الشيء هي العلة في بطلان ضده، إذا كان ضداً لا واسطة له، وقد مضى تمثيل ذلك. و(منها) أن العلة في الشيء إذا كانت من اجتماع شيئين

أو أكثر من ذلك ، لم تكن واجبةً إذا أفرد بمض تلك الأشياء ؛ مثل رجل أراد قلب حجر ثقيل فلم يُطّقه ، فلما عاونه عليه غيره وثّأيت قواهما قلباًه ؛ فليس العلة في الاستقلال به أحدهما ، لأن كل واحد منهما عاجز عنه إذا أفرده به ، وإنما العلة اجتماعهما . ومن هذا المعنى يحتاج للتواتر بأنه حجة وإن كان كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب . و (منها) أت العلة إذا كانت مأخوذة بما يوافق الخصم فيه ، فلامطعن له فيها ، وذلك مثل قول موحد سأل مشبه عن العلة في قوله : إن الله ليس بجسم ، فقال لاجتماعاً على أنه ليس يشبه شيء ، فلو كان جسماً لكان مثل الأجسام في معنى الجسمية . فإذا كانت العلة مأخوذة مما يخالفك فيه الخصم ، فليس يجوز أن تحتاج عليه بها إلا بعد أن تعلمه أن علتك مأخوذة مما يخالفك فيه ، وأنه لا سبيل لك إلى تعريفه صحتها إلا بعد أن تصحح عنده المقدمات التي أوجبتها ؛ وذلك بكواب موحد سأل مُمِحِد عن العلة في إثبات الرسل ، فليس يمكنه أن يُبين ذلك إلا بعد أن يدل على الباري ؛ فإذا صحح في نفس خصمه أنه موجود وأقر له بذلك ، ذكر العلة في الرسل ، فأما قبل ذلك فلا سبيل له إلى إيجاده العلة في ذلك . و (منها) أت الجدل في العلة والسؤال عنها ماض في سائر ما يخالفك فيه خصمك ، فإذا صرت إلى ما يوافقك فيه فليس لك أن تسأله عن العلة ولا أن تُجادله فيها ، لأنك حينئذ تكون مجادلاً لنفسك ، اللهم إلا أن يكون سؤالك عن العلة في ذلك لتقرره بها ثم تأخذ بطردها في شيء . وقد أباه — حكاه حكيم ما وافقك فيه ؛ وذلك كقولك لمن وافقك على إثبات الباري عز وجل وهو مجسم : مادليلك وعلتك اللذان أوجبت بهما وجود الباري عز وجل ؟ فيدل على ذلك بما يشاهده من تأليف الأجسام ، ووجودها بعد أن لم تكن وتاهيها وتركيبها وآثار الصنعة فيها ، فتكون علته في ذلك هي العلة

في أن صانعها لا يشبهها ولا يكون مثلها، وأنه متى كان جسما لزمه حكم الأجسام في الحاجة إلى صانع غيره . و(منها) أت المعارضة في الجدل صحيحة، وإن كان قوم قد أبوها وقالوا إنها لا مسألة ولا جواب؛ وليس الأمر كما ظنوا . والمعارضة هاهنا المقابلة، كما يقال: عارضت السلعة إذا بعثها بمثلها . فإذا قابلت بين الأمرين والعين وطالبت خصمك بأن يحكم للشيء بما توجه العلة في نظيره، كان ذلك واجبا . وقد عارض الله عز وجل من أبى البحث وأستنكره مع إقراره بابتداء الخلق واختراعه، فقال: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾؛ فالزمهم الله ألا ينكروا إعادتهم بعد أن فقدوا مع إقرارهم بابتداء الله إياهم وما كانوا . وكل زيادة تقع في المسئلة أو العلة من جنس المسئلة فليس ذلك بخروج عنها، وأما ما خالف معنى المسئلة والعلة فهو خروج وتخليط .

وقد ذكر المتكلمون "الخلاف والمناقضة" وكثيرا ما يستعملون بعض ذلك في موضع بعض . ونحن نبيِّن كل واحد منهما، ونرسم فيه ما يُعرَف به الفرق بينه وبين الآخر، فيستعمل كل واحد منهما في موضعه .

"فالمناقضة" هي اللغة المفاعلة، من نقضت البناء والغزل وغيرهما، فإذا بنى الإنسان قوله على إنبات تنى لشيء بعينه ثم نقضه عنه، أو بنى قوله على نفي شيء عن شيء بعينه ثم أثبت له، فكأنه قد نقض ما بنى وأستحق اسم المناقضة . وإنما جعل ذلك على المفاعلة، لأن المجادلة لا تقع إلا بين اثنين . وإنما تقع المناقضة في الكلام إذا كان الخبر عنه واحداً والخبر واحدا ولم يُتَّسَبَّه الأسماء ولا الأخبار في لفظها مع

(١) في الأصل: « يعينه » وهو تصحيف . (٢) في الأصل: « الماظة » .



اختلاف معانيها، وكان الزمان في القول واحداً، والمكان واحداً، والنسبة في الاستطاعة واحدة، ثم اختلفا في تلك بالإيجاب والنفي، فتلك المناقضة . فإما إذا لم يكن الخبر عنه واحداً في الاسم، كقولنا : زيد قائم وعمرو غير قائم، فليس ذلك مناقضة . وإذا لم يكن الخبر واحداً في اللفظ، كقولنا : زيد قائم وزيد غير قائم، فليس ذلك مناقضة . وإذا اختلفت الأخبار واختلفت معانيها، كقولنا : إسحاق مَنٌّ وإسحاق غير مَنٌّ، ونحن نريد بإسحاق الأول الموصلى وبالأخر الظاهري، فليس ذلك مناقضة . وإذا اشتبهت الأخبار واختلفت معانيها، كقولنا : زيد أسود من عمرو [وليس زيد أسود من عمرو] <sup>(٢)</sup>، ونحن نريد بأحدهما السُّودد، وبالأخر السواد الذي هو ضد البياض، فليس ذلك مناقضة، وإذا اختلف الزمان في القول فقلنا : زيد قائم وزيد غير قائم، وأردنا أن زيدا قائم الساعة وغير قائم في غد، فليس ذلك بالمناقضة . وإذا اختلف المكان في ذلك فقلنا : زيد خارج وزيد غير خارج، وأردنا أنه خارج من داره وغير خارج من المدينة، فليس ذلك مناقضة . وإذا اختلفت النسبة في الاستطاعة والعمل، فقلنا : زيد كاتب وزيد غير كاتب، ونحن نريد أنه يحسن الكتابة ويستطيعها متى أرادها وهو غير كاتب بيده في حال الإخبار عنه، لم تكن مناقضة . فهذا معنى المناقضة .

وأما "الخلاف" فهو ما حالف الشيء الشيء فيه في بعض ما ذكرناه، ولم تجتمع له شروط المناقضة التي وصفناها، وأكثر ما وقع من الخلاف في الشرائع خاصة من جهة النسخ، أو التشابه في الأسماء والأخبار، أو من جهة الخصوص والمعموم،

(٢٢٨)

(١) سياق الكلام يقتضى أن يعطف «والعمل» على «الاستطاعة» كما يدل عليه التمثيل الآتى .

(٢) زيادة يقتضيا السياق .

أو من جهة الإجمال والتفسير، أو من جهة الرأي، والتخير، وقد ذكرنا ذلك بشرحه في "كتاب التعبد" بما أغنى عن إعادته، إلا أنا نذكر من ذلك جملاً تدلّ عليه .

أما "الاختلاف من جهة النسخ" فهو أن يكون الشيء محزوماً ثم يحلل، أو محللاً ثم يحزم، أو مقروضاً ثم يترك، أو متروكاً ثم يفرض . فيعلم الأول قوم ولا يعلمون النسخ فيعملون بما علموا، ويعرف النسخ آخرون فيأخذون بما عرفوا، فيقع الخلاف بينهم من هذا الوجه؛ وذلك مثل المسح على الخُفّين، فإن الشيعة تزعم أنه منسوخ، والعامة ماضية على الأول، وكلّمتة التي تزعم العامة أنها منسوخة، والشيعة ماضية فيها على الأمر الأول . وإنما خالف النسخ المناقضة، لاختلاف الأوقات، وأن الوقت الذي حرم فيه الحلال غير الوقت الذي حلّ فيه الحرام .

وأما "الاختلاف من جهة التشابه في الأسماء والأخبار" فمثل تحريم المسكر، فإن قوما حملوه على أنه الشراب الذي هذا نعتة فحزموا قليل النبيذ وكثيره، وقوم حملوه على أنه الجزء الذي يسكر دون غيره، فأحلّوا منه ما كان دون ذلك من السكر، فوقع الاختلاف بينهم لاحتمال التأويل .

وأما "الخصوص والعوم" فهو أن يُعمّ بالنهي شيء ثم يُخصّ نوع منه بالتحليل، أو يُعمّ بالتحليل جنس ثم يُخصّ نوع منه بالتحريم؛ وذلك كتحليل الله البيع جملة، واختصاص رسول الله صلى الله عليه وسلم بتحريم الدرهم بالدرهمين، والدينار بالدينارين، والرُّطب بالتمر، وأشياء ذلك . وقد ذهب هذا التخصيص على عبد الله ابن عباس، فكان يبيع الدرهمين بالدرهم إذا كان نقداً، فوقع الخلاف بينه وبين غيره من هذا الوجه .

٤٩

وأما "الإجمال والتفسير" فكقوله عز وجل : ﴿وَالَّذِينَ يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِهِمْ فَأَسْتَخْفُوا عَنْهُمْ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْيُوبِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ . ثم إنه فسر السبيل فقال : "خذوا عني ، قد جعل الله لمن سبلا : البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم" . وقد حل الشرة أمر السبيل على ظاهر القرآن ، وأبطلوا الرجيم ، وكذلك فعلوا في الجمر الأهلية وكل ذى ناب من السباع وغلب ، لأنهم أخذوا في ذلك بالجملة من قوله : ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...﴾ إلى آخر الآية ﴿﴾ وذهب عليهم التفسير ، فوقع الخلاف بينهم وبين الجماعة من هذا الوجه .

وأما "الرای" فهو أن ترد الحادثة على بعض العلماء ، ولا يكون عنده فيها حكم الله ولا سنة لرسوله ، فيجتهد رأيه فيأخذ الناس ذلك عنه ، ثم يبلغه الحكم في ذلك فيدع رأيه ويرجع إلى ما بلغه من حكم الله ورسوله ، ويتمسك أتباعه بما حملوه عنه ، لأنهم لا يعلمون برجوعه ؛ ولذلك قال ابن مسعود : « وَيُلُّ النَّاسُ مِنْ زَلَّةِ الْعَالَمِ » ؛ لأنه يجهل رأيه ثم يؤخذ عنه ثم يبين له الصواب في غير ما رأى فيرجع إليه ، ويذهب الاتباع بما سمعوا ؛ فيقع الخلاف من هذا الوجه .

وأما التخيير فكالإقامة مثنى أو فردى فردى ، وكتخيير الله عز وجل في كفارة اثنين في الطعام أو الكسوة أو تحرير الرقبة .

فهذه جمل ما في الخلاف والمناقضة ، وهي تكفي وتغني إن شاء الله .

## باب فيه أدب الجدل

وهو أن يجعل المجادل قصده الحق، ويفتيه الصواب، وألا يجعله قوة إن وجدها  
 في نفسه، وصحة في تمييزه، وجودة خاطره، وحسن بديته، وبيان عارضته، وثبات  
 حجته، على أن يسرع في إثبات الشيء وقضه، ويشرح في الاحتجاج له ولضده، فإن  
 ذلك مما يذهب ببهاء علمه، ويطنى نور فهمه، وينسبه به أهل الورع والديانة إلى  
 الإلحاد وقلة الأمانة؛ ولذلك أطرح الناس الراوندى ومن أشبهه على قوتهم في الجدل  
 وتمكنهم من النظر؛ ولعلم أن عواقب طلاقة اللسان، وجنابات البيان، على كثير  
 من الناس كثيرة غير محمودة . ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « ما أوتي  
 امرؤ شراً من طلاقة اللسان » . وأخذ أبو بكر رضى الله عنه بطرف لسانه وقال :  
 « هذا الذى أوردنى الموارد » . وألا تسحره الكثرة والقلة فيما يطلبه من الحق، فيقلد  
 الأكثرين، أو يريد التكبر عليهم، أو التكثر بهم، أو التروؤس عليهم بتماجتهم، فقد ذم الله  
 الكثرة ومدح القلة فقال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾ . وقال:  
 ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ . وألا يقلد الحكم الفاضل<sup>(٢)</sup> [فى] كل ما يأتى  
 به اذ كان غير مأمون منه الخطأ، فقد يخطئ العاقل ويصيب الجاهل؛ ولذلك قال  
 أمير المؤمنين للحارث بن حوط: " يا حارث إنه ملبوس عليك، إن الحق لا يعرف  
 بالرجال، ولكن أعرف الحق تعرف أهله " . وأن يخرج عن قلبه التعصب للأباء  
 فإن الله يقول: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلَى نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْتُمْ عَلَيْهِ  
 آبَاءَنَا﴾ . وأن يعتزل الهوى فيما يريد إصابة الحق فيه، فإن الله يقول: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ

(١) فى الأصل: "وصته" . (٢) زيادة ليست فى الأصل .

الْمَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) . وآلا يتقاد لزخرفة القول وظاهر رياء الخصم ؛ فقد حذر الله من هذه الطبقة على أيدي أنبيائه فقال : ( وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ . وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ) . وقال : ( وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهُمْ ) . وقال المسيح في الإنجيل : " احذروا الأنبياء الكذبة الذين يأتونكم بلباس الحملان وقلوب الذئاب " . وآلا يقبل من ذى قول مصيب كل ما يأتى به لموضع ذلك الصواب الواحد ، ولا يرّد على ذى قول خطئ فيه كل ما يأتى به لموضع ذلك الخطأ الواحد ، بل لا يقبل قولاً إلا بحجة ولا يرده إلا لعلّة ، ويكون في ذلك كالوزان الحاذق المتفقد لميزانه وصنجاته ؛ فإن الخطأ في الرأى أعظم ضرراً من الخطأ في الوزن . وآلا يحادل ويبحث في الأوقات التى يتغير فيها مزاجه ويخرج عن حدّ الاعتدال ، لأن المزاج إذا زاد على حدّ الاعتدال في الحرارة ، كان معه العجلة وقلة التوقف وعدم الصبر وسرعة الضجر ، وإذا زاد في البرودة على حدّ الاعتدال أورت السهو والبلادة وقلة الفطنة وإبطاء الفهم . وقد قال جالينوس : إن مزاج النفس تابع لمزاج البدن . وأن يتجنب العجلة يأخذ بالتثبت ، فإن مع العجل الزلل . وآلا يستعمل التجاج والمحك ، فإن العصبية تغلب على مستعملها فتبعده عن الحق وتصدّه عنه . وآلا يعجب برأيه وما تسوّله له نفسه ، حتى يفضى بذلك إلى نصحاته ، ويلقيه إلى أعدائه ، فيصدّقونه عن عيوبه ، ويحادلونه ويقيمون الحجّة عليه ، فيعرف مقدار ما في يديه إذا خولف فيه ؛ فإن كلّ مجرّ بخلاء يسرّ ؛ ومن لم يشعر برأيه ولم يدرك أنه في غرر من لفظه ، كان بعيداً من نبيل شفاثه . وأن يتجنب الكذب في قوله وخبره ، لأنه

خلاف الحق، وإنما يريد بالجدال إثباته الحق وأتباعه . وأن يتجنب الضجر وقلة الصبر، لأن عمدة الأمر في استخراج الغوامض وإثارة المعاني الصبر على التأمل والتفكر، ولذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام : "مثلة الصبر من الإيمان منزلة الرأس من الجسد، ولا إيمان لمن لا صبر له" . وأن يكون منصفاً غير مكابر، لأنه إنما يطلب الإنصاف من خصمه ويقصده بقوله وحجته . فإذا طلب الإنصاف بغير الإنصاف فقد طلب الشيء بضده وسلك فيه غير مسلكه . وأن يجتهد في تعلم اللغة ويتمهر في العلم بأقسام العبارة فيها، فانه إنما يتبها له بلوغ ما يقتضى الجدل بلوغه من قسمة الإنسان الأشياء إلى ما تقسم اليه، وإعطاء كل قسم منها ما يجب له، والاحتراز من اشتراك الأسماء واختلاط المعاني، باللغة والمعرفة بها . وأن يتحوز من مغالطات المخالفين ومشبّهات المزهين ؛ وأن يحلم عما يسمع من الأذى والنسب، ولا يشغب إن شاغبه خصمه، ولا يرد عليه إن أربى في كلامه، بل يستعمل الهدوء والوقار، ويقصد مع ذلك لوضع الحجّة في موضعها، فإنّ ذلك أظلم على خصمه من السب . وربما أراد الخصم باستعمال الشغب قطع خصمه، وأن يشغل خاطره عن إقامة حجته؛ فإذا أعرض المجدال عن ذلك ولم يتحرك له طبعه ولم يشغل ذهنه، جمع مع قهر خصمه والاستظهار عليه ظهور حلمه للناس ومعرفة الحضور بوقاره ونقص خصمه وخفته . وأن يتجنب الجدال في المواضع التي يكثر فيها التعصب لخصمه . فإنه لا يعدم فيها أحد شيئين : إما النيف فتقصر قريحته، وإما الحصر فيعيا بحجته . وألا يستصغر خصمه ولا يتهاون به وإن كان صغير المحلّ في الجدال؛ فقد يحوز أن يقع لمن لا يؤبه له الخاطر الذي لا يقع لمن هو فوقه في الصناعة . وقد أوصى

القدماء بالاحتراس من المدوّ والآل يُستصغّر صغير منه . والخصم عدوّ، لأنه يجاهدك  
بلسانه ، وهو أقطع سيفه ، كما قال أردشير؛ وقد قال حسان بن ثابت :

لساني وسيفي صارمان كلاهما وَيَبْلُغُ مَالًا يَبْلُغُ السَّيْفُ مِدْوَدِي

(٥١)

وأن يصرف همته إلى حفظ النكت التي تتر في كلام خصمه : مما يبنى منها  
مقدماته ويُنْتَج منها نتائجها ، ويصحح ذلك في نفسه ، ولا يشغل قلبه بتحفظ  
جميع كلام خصمه ، فإنه متى اشتغل بذلك أضاع ما هو أحوج إليه منه .  
والآل يكلم خصمه وهو مُقْبِل على ضيره أو مستشهدُ بمن حضر على قوله ، فإن ذلك  
سوء عشرة وقلة علم بأدب الجدل وظهور حاجة إلى معونة من حضر إليه .  
والآل يجب قبل فراغ السائل من سؤاله ، ولا يبادر بالجواب قبل تدبره واستعمال  
الروية فيه . وأن يعلم بعد هذا أنه لا يعد في المجادلين الحدّاق حتى يكون بحسن  
بديته وجودة عارضته وحلاوة منطقته ، قادرا على تصوير الحق في صورة الباطل ،  
والباطل في صورة الحق ، متى شرع في ذلك ، وإقامة كل واحد منهما في النفوس  
مقام صاحبه . فقد وصف الشاعر بعض الجدالين بذلك فقال :

يُسْرَك مَظْلُومًا وَيُرْضِيكَ ظَالِمًا وَيَحْمِلُ إِنِّ سَمَلَتَهُ كُلَّ مَغْرَمٍ

وقال آخر :

أَلَا رَبَّ خَصِمٍ ذِي بَيَانٍ عَلَوْتُهُ وَإِنْ كَانَ أَلْوَى يَغْلِبُ الْحَقُّ بَاطِلُهُ

ولستشعر مع هذا أنّ الألفة من الانقياد للحق عجز ، وأن الاعتراف به والبخوع  
له عز ، فلا يتمتع من قبول الحق إذا وضع له ، ولا يكون قصده في الجدل  
أَلَّا يَقْطَعَ ؛ فإن من كان لم يزل في ذلك غرضه تنقل من مذاهبه وتلون في دينه ،

وإنما ينبغي له أن يعتقد من المذاهب ما قام البرهان عليه إن كان مما يقوم عليه برهان، أو وضحت الحجة المقنعة فيه إن كان مما لا يوجد عليه برهان، ويناضل عن ذلك من ناضله، ويجادل من جادله. فإن وقع عليه من هو أحسن عارضة منه، وألحنُ بحجته، وقصر هو عن عبارته في إيضاح حقه، لم يتصور له الحق الذي قام في نفسه بصورة الباطل إذا هو قصر عن حجته، وألا يسحره بيان خصمه، فيظن أن حقه قد بطل لما انقطع هو عن الزيادة عليه، بل يدع الكلام في الوقت إذا وقف عليه، ويأوّد النظر بعد الفكر والتأمل، فإنه لا يعدم من نفسه إذا استنجد بها ولا ذبها مخرجاً مما قد نزل به إن شاء الله .

وليعلم مع هذا أن الانقطاع ليس بالسكوت فقط والتقصير عن الجواب، لكن المكابرة، ومحمد الصورة، والخروج عن حد الانصاف إلى المجاجة، والتنقل من مذهب إلى مذهب وعلّة إلى علّة، كله انقطاع، وهو أقبح عند ذوى العقول من السكوت؛ وقد قال الشاعر :

وإذا تَنَقَّلَ في الجواب مُجَادِلٌ      دَلَّ العقولَ على انقطاع حاضِرٍ

واعلم أن السائل أشد استهتاراً واستظهاراً من المحيب، لأنّه أن يُروى في المسئلة قبل إطلاقها، والمحيب في غفلة عما يريده السائل؛ فليس ينبغي للمحيب أن يأذن في السؤال إلا بعد أن يعلم في أى معنى هو؛ فإن أحسن من نفسه القوة على الجدل فيه، وإلا لم يأذن. فإذا أذن فقد تضمن الجواب، وإن لم يجب فقد عجز، وإن أجاب فلم يقنع أو وقف الكلام عليه فلم يردّد ولم يرجع إلى قول خصمه، فقد انقطع. وإذا استأذن السائل فأذن له فلم يسأل، فقد عجز. وإن تبرّع عليه بالأذن من غير أن يستأذن، فإنه لم ينسب إلى عجز ولا انقطاع، لأنه



غير في ذلك . والإفتاع الجواب الذى يوجب على السائل القول ؛ فإن لم يقبل ولم يرّ فقد انقطع . وإن مال المحيب نحو السائل ولم يكن ذلك اعتقاده فقد حازر خوفا من الانقطاع ؛ وكذلك إن ادعى أن الجواب قد أقنعه ثم لم يرجع إليه وبعقده فقد حازر خوف الانقطاع . وإذا أقنع المحيب السائل فقد زال عنه ما انعقد عليه من تضمن الجواب . والتقصير من السائل والمحيب دون إظهار الحجة في تحقيق ما تجادل فيه وإبطاله من حيث يُقَرِّبه النفس وإن بحمده اللسان ، إما من الذى قَصَرَ عن الزيادة أو من الذى نَكَلَ عن الجواب . والفُجْج في الجدل إظهار الحجة التى تُقنع ، والغالب هو المُظهر لذلك .

(٥٧)

ثم إن للتكلمين من أهل هذه اللغة أوضاعا ليست في كلام غيرهم مثل الكيفية، والكيّة، والمائية، والكون، والتولد، والجزء، والطفرة؛ وأشباه ذلك ، ففى كُلِّم به غيرهم كان المتكلم مخطئا ومن الصواب بعيدا، ومتى نرجع عنها في خطابهم كان في الصناعة مقصرا . وكذلك للتقدمين من الفلاسفة والمنطقيين أوضاع متى استعملت مع متكلمي أهل هذا الدهر وهذه اللغة كان المستعمل لها ظالما وأشبه من كلم العامة بكلام الخاصة، والحاضرة بغريب أهل البادية . فمن ألفاظهم السولوجسموس، والهيولى، والقاطاغورياس . وأشباه ذلك مما إذا خاطبنا به متكلمينا أوردنا على أسماعهم ما لا يفهمونه إلا بعد أن نُفسِّره وكان ذلك عيبا وسوء عبارة ووضعاً للأشياء في غير موضعها . ومتى اضطررنا حال إلى أن نكلهم بهذه الأشياء، صبرنا لهم عن معانيها بألفاظ قد عهدوها، فقلنا في مكان السولوجسموس القرينة ، وفي موضع الهيولى المادة ، وفي موضع القاطاغورياس المقولات ، وكذلك ما أشبه من ألفاظ الفلاسفة .

وقد أتى في شعر من لا بأس الكلام والجذل وطائر أهلها من ألفاظ المتكلمين ما استطرف، لأنه شُوطب به من يعلمه وكُلِّم به من يفهمه؛ فمن ذلك قول أبي نُوَّاس:

تأمل العينُ منها      عَمَّاسًا ليس تَنفَدُ  
وبعضها قد تناهى      وبعضها يتولد<sup>(١)</sup>

وقوله<sup>(٢)</sup>:

تركتُ مني قليلًا      من القليل أَقلَّ  
يُكاد لا يُعجزا      أَقلُّ في اللفظ من لا

وقول النظام:

أُفْرِغَ من نور سمائي      مَصَوَّرٌ في جِسم إنسيٍّ  
واقترع الحسن إلى حسنه      فجَلَّ عن تحديد كَيْفِيٍّ

فأما مخاطبة من لم يلبس الكلام ويعرف أوضاع أهله بألفاظ المتكلمين وأوضاع الجذليين، فهو جهل من فائله وخطأ من فاعله. ويلحق من ركبته من سوء البناء ما لحق من قال في بعض خطبه في دار الخلافة: "ثم إن الله بعد أن سوى الخلق وأنشأهم، ومكَّن لهم لا شاهم"، وكما لحق الآخرين خطب فقال: "وأخرجه الله من باب اللَيْسِيَّةِ إلى باب الأَيْسِيَّةِ". وعلى أن العوام والطغام ومن لا علم له بالكلام، إذا سمعوا ألفاظًا لم يعهدها ولم يفقوا على معانيها، ربما اعتقدوا في قائمها الكفر واستحلّوا دمّه. ولذلك شهد بعض سَفِلة العوام على الخليل وأصحابه بالزندقة، لما

(١) في الأصل «يريد» غير أن رواية «اليان واليبين» هي المناسبة للقام.

(٢) ويماشى الأصل "وقبله":

يا عاقد القلب مسنى      هلا تذكرت حلا !

(٣) وفي «اليان واليبين» (ظلي).

سمهم يذكرون أجناس العروض ويُقَطِّعون الشعر، فورد عليه من ذلك ما لم يفهمه،  
فظن أنه زندقه؛ فقال الخليل فيه :

لو كنت تعلم ما أقولَ عَدَرَتِي      أو كنتُ أجهلُ ما أقولُ عَذَلْتُكَ<sup>(١)</sup>  
لكن جهلتَ مقالِي فسببتني      وعلمتُ أنك جاهلٌ فعذرتُكَ

وهذا ما في باب الجدل وأدب المجادل، وفيه بلاغ للمميز العاقل؛ إن شاء الله .

### باب فيه الحديث

وأما الحديث، فهو ما يجري بين الناس في مخاطباتهم، ومناقلاتهم، ومجالسهم .  
وله وجوه كثيرة ؛ فمنها : الحَدُّ والهزل ، والسخيف والخلزل ، والحسن والقيبح ،  
والملحون والفصيح ، والخطأ والصواب ، والصدق والكذب ، والنافع والضار ، والحق  
والباطل ، والناقص والتام ، والمردود والمقبول ، والمهم والفضول ، والبالغ والحي .

فأما الحدُّ ، فإنه كلُّ كلام أوجبه الرأي وصدر عنه ، وقصد به قائله ووضعه  
موضعه ، وكان مما تدعو الحاجة إليه . وباستعمال ذلك وبالامساك عما سواه أوصت  
الحكماء ، فقالوا : "مَنْ عِلْمُ أَنْ كَلَامَهُ مِنْ عَمَلِهِ قَلَّ كَلَامُهُ إِلَّا فِيمَا يَعْنِيهِ" . وقالوا :  
"مَغْبُورٌ مَنْ مَضَى عَمْرُهُ فِي غَيْرِ مَا خُلِقَ لَهُ" . وقال الله : ﴿ اَلْحَسِبُّكُمْ اَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ  
عِبَادًا وَاَنْتُمْ اِلٰهَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ . ووصف نبيه فقال : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ  
اِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ .

وأما الهزل ، فما صدر عن الهوى . والناس في استعماله على ضربين :

أما الحكماء والعلماء ، فاستعملوه في أوقات كلال أذهانهم وتعب أفكارهم ، ليستريحوا به أنفسهم ويستدعوا به نشاطهم ويروّحوا به عن قلوبهم ، خوفاً من ملالتها وكلاستها ، وأمروا بذلك فقالوا : ”رَوِّحُوا الْقُلُوبَ تَحِ الذِّكْرَ“ . وقالوا : ”رَوِّحُوا عَنِ الْقُلُوبِ ، فَإِنَّ لَهَا سَامَةً كَسَامَةِ الْأَبْدَانِ“ . ومن قصد هذا الهزل فالحمد أراد ، لأنه قصد المنفعة وما يوجبه الرأي في سياسة عقله ونفسه ، وإلجام فكره وقلبه . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمزج ولا يقول إلا حقاً . وقال عمر رضى الله عنه في أمير المؤمنين رحمة الله عليه : ”هو والله لما لولا دُبابُهُ فيه“ . وقال الشعبي : ”وصلتُ بالعلم وثَلْتُ بِالْمَلَحِّ“ ، وذلك لما عليه النفوس من استئصال الحق والجد ، واستخفاف اللهو والهزل .

وأما السفهاء والجهال ، فاستعملوه للتخالة والمجون ومتابعة الهوى ؛ وذلك المذموم الذى قد حاب الله مستعمله ، ومدح المعرض عنه ؛ فقال فيمن طابه :  
 ﴿ وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا ﴾ . وقال : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُشْتَرِى لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا ﴾ . وقال فيمن مدحه بالإعراض عنه : ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ ﴾ . وقال في موضع آخر : ﴿ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا ﴾ . وقد أوصت العلماء بتجنب هذا الفن من الهزل فقالوا : ”إِيَّاكَ وَالْمِزَاحَ فَإِنَّهُ يَجْزِئُ عَلَيْكَ السَّقْلَةَ“ . وقالوا : ”الْمِزَاحُ السَّبَابُ الْأَصْغَرُ“ . وقال أمير المؤمنين رضى الله عنه : ”مَنْ أَكْثَرَ مِنْ شَيْءٍ عَرِفَ بِهِ ، وَمَنْ كَثَرَ ضَحْكُهُ قَلَّتْ هَيْبَتُهُ ، وَمَنْ مَزَحَ اسْتُخِفَّ بِهِ“ .

وأما السخيف من الكلام ، فهو كلام الرطاع والعوام الذين لم يتأدبوا ولم يستمعوا كلام الأدباء ولا خاطبوا المصحاء ؛ وذلك معيب عند ذوى العقول ، لا يرضاه لنفسه

إلا مائق جهول . إلا أن الحكماء ربما استعملته في خطاب من لا يعرف غيره طلباً لإفهامه ، كما أنه ربما تكلف الإنسان لمن لا يحسن العربية <sup>(١)</sup> بعض رطانة الأعاجم ليفهمه . فإذا جرى استعمال اللفظ السخيف هذا المجري ، وغُزِي به هذا المغزى ، كان جائزاً . وللفظ السخيف موضع آخر لا يجوز أن يُستعمل فيه غيره ، وهو حكاية النوادر والمضاحك وألفاظ السخفاء والسفهاء ، فإنه متى حكاها الإنسان على غير ما قالوه ، خرجت عن معنى ما أريد بها وبردّت عند مستمعها ، وإذا حكاها كما سمعها وعلى لفظ قائلها ، وقعت مرقعها وبلغت غاية ما أريد بها ؛ ولم يكن على حاكها عيب في سخافة لفظها .

وأما الجزل من الكلام ، فهو كلام الخاصة والعلماء ، والعرب الفصحاء ، والكتاب الأدباء ، الذي قد تقدّم وصفه في الشعر والخطابة . وليس شيء أصوّن على جزالة الكلام ونروجه عن تحريف ألفاظ العوام ، من مجالسة الأدباء ومعاشرة الخطباء وحفظ أشعار العرب ومناقلاتهم ، والمختار من رسائل المولدين ❦ الأدباء ومكاتباتهم ؛ ولذلك كانت ملوك بني أمية يُخرجون أولادهم إلى البوادي ، لينشئوهم على الفصاحة وجزالة اللفظ ؛ وله أيضاً علم الناس أولادهم الرسائل ، ورؤوهم أشعار القدماء ، وحفظوهم القرآن ، وأمرهم بتجويد <sup>(٢)</sup>ه ، وأمرهم بالقراءة والإتيان ليعتادوا الكلام الجزل ، وتنفق به لهواتهم ، وتذلّ به ألسنتهم ، وتشكّل بتلك الأشكال ألفاظهم ؛ فإن التخلّق يأتي دونه الخلّق ، والعادة كالطبيعة . ولا شيء أفسد للكلام ولا أضّر على المتكلم ولا أعون على سخافة اللفظ من معاشرة أصدقاء من ذكرنا وطول ملاستهم واستماع قولهم . فينبغي لمن أراد تجنب الكلام

(١) في الأصل : « من لا يحسن بالعربية » . (٢) في الأصل : « بغنيته » .

(٣) تدلّ : تقاد وتسلّس ، وفي الأصل : « تدلّ » بالبدال المهملّة .

السخيف ولزوم الجزل الشريف ، أن يتقى معاشرته من يفسد بمعاشرته بيأته ، كما ينبغي أن يلزم معاشرته من تصلح معاشرته لسانه .

وأما البليغ ، فقد ذكرناه حين وصفنا البلاغة ما هي ، وأتينا بأشياء مما حضرنا ذكره من القول البليغ الموجز ، وأغنى ذلك عن إعادته .

والبيّ ضد البلاغة ، وهو مذموم من الرجال ، محمود في النساء ؛ لأن البيّ والحصر يجري منهن مجرى الحياء والخفّر . ولذلك قال امرؤ القيس :

فَتُورُ التِّيَامِ قَطِيعُ الْكَلَا مَ تَفْتَرُّ عَنْ ذِي غُرُوبٍ حَصْرُ

وقال آخر :

لَيْسَ يُسْتَحْسَنُ فِي وَصْفِ الْهَوَى عَاشِقُ يُحْسِنُ تَأْلِيفَ الْمُجَنِّحِ

وقد يستحسن أيضا الحصر والبيّ في المسئلة ، وعند وصف الفاقة والخلة ، لأنها يدلّان على كرم الطبع والأنفة من حال المسئلة والتصوّن عن ذكر الخلة . وقد مدح الله قوما بمثل هذا فقال : ﴿ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا ﴾ .

وأما الحسن من الكلام ، فهو كل ما كان في معالي الأمور وفي محاسنها . وأحسنه الدعاء إلى الله ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد قال الله عز وجل :

﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ . وقال : ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ ، ثم يتلوه كل ما كان من مكارم الأخلاق ؛

فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " يُعْتَبَرُ لَا تَمَّ مَكَارِمُكُمْ " . وكل ما كان من دواء إلى بر ، وتعطف ، وإصلاح ، وآلف ، وخير يُتَجَلَّب ، وشر يُتَجَنَّب ، فهو من حَسَن الكلام وحيله ، ومما يستعمله أهل العقل والحكمة ويتأبرون عليه ولا يرون تركه ولا السكوت عليه ؛ لأن ترك استعمال الحسن قبيح ، ورأى من أهمله غير صحيح .

والقبيح من الكلام ، ما كان في سَفْسَافِ الأمور وأرَادِهَا : كالنِّمِية ، والغِيبَةِ ، والسَّعَايَةِ ، والكُذْبِ ، وإذاعة السر ، والمكر ، والخديعة ، فكل ذلك قبيح لأنه من مذموم الأخلاق ومعيب الأفعال . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إن الله يحب معالي الأمور ويكره سَفْسَافَهَا " . وذم الله النِّمِية فقال : ﴿ وَلَا تَطْغُ كُلُّ جَلَّافٍ مِثْنٍ مِّمَّازٍ سَاءَ بَنِيمٍ ﴾ . وقال في الغيبة : ﴿ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا ﴾ . وقال في الكذب : ﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ مِّمَّا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾ . وقال في السعاية : ﴿ لَوْ نَرِجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضْعَوْا إِلَّا جَلَالًا كُم يَغْوَنَكُمُ الْفِتْنَةُ وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ ﴾ . وقال في النفاق : ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ يَجِدَهُمْ نَصِيرًا ﴾ . وقال في المكر : ﴿ أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ . وقال في إذاعة السر : ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ . وقال في الخديعة : ﴿ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ . وإذا أردت أن تنفي عن نفسك وقولك القبيح ، فانظر ما استقبلته من فعل غيرك وقوله فتجنبه فإنه القبيح ، وما استحسنته منها فأتبعه

فإنه الحسن . ولا تسامح نفسك بأن تستحسن منها ما تستقيحه من غيرك ؛ فقد قال الشاعر :

وإبدأ بنفسك فأنهها عن غيبها فإذا انتهت عنه فانت حكيم

وأما الفصيح من الكلام فهو ما وافق لغة العرب ، ولم يخرج عما عليه أهل الأدب . وتصحيح ذلك ووضيح النحو . وبلجه وضمت الكتب في اللغة وذكر المستعمل منها ، والشاذ ، والمهملة . وحق من نشأ في العرب أن يستعمل الاقتداء بلغتهم ولا يخرج عن جملة ألفاظهم ، ولا يقنع من نفسه بمخالفتهم فيخطئوه ويخطئوه .

واللحن ما خالف اللغة العربية ونحج عن استعمال أهلها وما بنى عليه إعرابها . وهو معيب عند الأدباء في الجملة ، وعلى من يأخذ نفسه بالإعراب ويتكلم بالغيرب من لغة الأعراب أعيب . و يروى أن عمر رضى الله عنه كان يضرب على اللحن . فأما العرب فإذا لحن الواحد منهم لقربه من الحاضرة ونزوله على طريق السابلة ، سقطت عند أهل اللغة منزلته ، ودُعيت ورُفضت لغته . وإنما يصح الإعراب لأحد رجلين : إما أعرابي بدوى قد نشأ حيث لا يسمع غير الفصاحة والإصابة ، فيتكلم على حسب عادته وبجنته ، ومتى خوطب باللحن لم يفهمه ، مثل ما يحكى عن رجل قال له بعض الأعراب قولاً ، فقال له الرجل : "كيف أهلك ؟" فقال له الأعرابي : "قتلا بالسيف إن شاء الله" ؛ فظن الأعرابي أنه إنما سأله كيف يموت . ولو قال له : "كيف أهلك" لأجابه بجوابه . و يروى أن الوليد قال لرجل : "من خنتك ؟" قال : "يهودى" . فضحك الوليد منه ، فقال : "لملك أردت من خنتك ، فهو فلان بن فلان" . وإما للولد الذى قد تأدب ونظر في النحو واللغة وأخذ بهما



نفسه وتمرر عليهما لسانه ، حتى صار ذلك عادة له . فأما لغيرهما فليس يصح إعراب . وربما اغتفر في دهرنا هذا اللحن والخطأ للإنسان في كلامه لكثرة اللحن في الناس وأنه قد فشا وعظم وفسدت الفصاحة بخلطة العرب الأماجم والأقباط وسائر الأجناس . فأما في الكتاب فغير مغفّر له ذلك ، لأن الطرف يتكرر نظره فيه ، والروية تجول في إصلاحه ، وليس كمثل الكلام الذي يجرى أكثره على غير روية ولا فكرة .

وأما المواضع التي يجب أن يستعمل اللحن فيها ويتعمد له في أمثاله ويكون ذلك مما يوجب الرأي ، فهو عند الرؤساء الذين يلحنون ، والملوك الذين لا يُعربون . فمن الرأي لدى العقل والحنكة والحكمة والتجربة ألا يُعرب بين أيديهم ، وأن يدخل في اللحن مدخلهم ، ولا يُريهم أنف له فضلاً عليهم ؛ فإن الرئيس والملك لا يجب أن يرى أحدا من تباعه فوقه ، ومتى رأى أحدا منهم قد فضله في حال من الأحوال نافسه وعاداه وأحب أن يضع منه . وفي عداوة الرؤساء والملوك لمن تحت أيديهم البوار . ومن ذلك ما يحكى عن بعض من تكلم في مجلس بعض الخلفاء الذين كانوا يلحنون فلحن فموتب على ذلك ؛ فقال : ” لو كان الإعراب فضلا لكان أمير المؤمنين إليه أسبق ” . وسأل الوليد رجلا عن سنيه فقال : ” كم سنيك ؟ ” ؛ فقال : ” أربعين ” ؛ قال : ” تحسنت ” ؛ فقال : ” إنما أتبعك يا أمير المؤمنين ” ؛ قال : ” فكم سنوك ؟ ” ؛ قال : ” أربعون ” . وقد يُستملح اللحن في الجوارى والإماء وذوات الحداثة من النساء ، لأنه يجري مجرى القرارة منهن وقلة التجربة . وفي ذلك يقول الشاعر :

وحديث آلده هو مما تشبهه النفوس يؤزن وزنا

مَنْطِقُ صَائِبٌ وَلَحْنٌ أَحْيَا      نَأْوِخِرُ الْحَدِيثِ مَا كَانَ لَحْنًا

ولست أدري كيف صار اللحن عند هذا الشاعر خير الحديث، وأظنه أراد أملح الحديث، فاضطره الوزن الى أن جعل في موضع ذلك "خير الحديث". وقد تأوّل له بعض الناس فقال : إنما أراد باللحن الفطنة للعاني . ومنه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : "إنكم لتتأكلون إلى ولعل أحدكم ألحنٌ بحُجَّتِه" يريد : أفطن لها ، وما أتى في هذا التأويل بشيء لأن قوله "منطق صائب" قد أتى على إصابة المعنى <sup>(١)</sup> لها وجهٌ فطنتها لذلك أحيانا ؟ ! .

وأما انخطأ والصواب ، فإن الصواب كل ما قصدت به شيئا فأصبحت المقصد فيه ولم تعدل عنه . ومنه قيل : «سهم صائب» ، و«أصبحت الغرض» . وصواب القول من ذلك مأخوذ . ويقال : «قول صائب» من صاب يصوب وهو صائب ، مثل قال يقول وهو قائل . و«قولٌ مصيب» ، من أصبت في القول أصيب إصابة وأنا مُصِيب والقول مصيب أيضا ؛ كما تقول أردت الشيء أريده إرادة وأنا مرید . والقول المصيب هو مما أُعْطِيَ المفعولُ فيه اسمُ الفاعل ، مثل «راحلة» وإنما هي مرحولة ، و«عيشة راضية» وإنما هي مرضية . وقد مدح الله عز وجل الصواب فقال : ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ . ومن الصواب أن يعرف أوقات الكلام ، وأوقات السكوت ، وأقدار الألفاظ ، وأقدار المعاني ، ومراتب القول أيضا ، ومراتب المستمعين له ، وحقوق المجالس وحقوق المخاطبات فيها ؛ فيعطى كلُّ شيء من ذلك حَقُّه ، ويضمه الى شكله ،

(١) في الأصل «فما ...» .

ويأتيه في وقته وبحسب ما يوجبه الرأي له ، فإنه متى أتى الانسان بكلام في وقته ،  
 أنجحت طَلَبَتُهُ ، وعظمت في الصواب مترتبه ، ولذلك ترى من له الحاجة الى الرئيس  
 يقرب لها وقتا يراه فيه نشيطا فيكله ، لأنه متى كلفه وهو ضيق الصدر أو مشغول  
 ببعض الأمر كان ذلك سبب حرامته وتعذر قضاء حاجته . وارتقَابُ الأوقات التي  
 تصلح للقول وانتهاز الفرصة فيها إذا أمكنت ، من أكثر أسباب الصواب وأوضح  
 طُرُقِهِ . ثم متى سكت عن الكلام في الأوقات التي يجب أن يتكلم فيها لحقه من  
 الضرر بترك انتهاز الفرصة مثل ما يلحقه من ضرر الكلام في غير وقته . ولذلك قال  
 أمير المؤمنين رضي الله عنه : ” إِيْتَهَزُوا الْفُرَصَ فَإِنِهَا تَمُوتُ مَرَّةَ السَّحَابِ “ .

وللسكوت أوقات هو فيها أمثل من الكلام وأصوب . فمنها السكوت عن  
 جواب الأحق والمأزول والمنعّت ، وفي ذلك يقول الشاعر :

وَأَصُمْتُ عَنْ جَوَابِ الْجَهْلِ جُهْدِي      وَبَعْضُ الصَّمْتِ أَيْلُغُ فِي الْجَوَابِ

وقال بعضهم : ” رَبُّ سَكْوَةٍ أَيْلُغُ مِنْ مَنْطِقٍ “ . ومنها السكوت عن مقابلة  
 السفه على سَفَهه ، واللّثيم على ما ينالك منه ، والتصوّن عن إجابتهما ، والحلم عما يبدر  
 منهما . وقد مدح الله الحلم فقال : ( إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ ) . وسمّى نفسه الحلیم .  
 وقال الشاعر :

وَلَمْ أَرْ مِثْلَ الْحِلْمِ زَيْنًا لِصَاحِبٍ      وَلَا صَاحِبًا لِلرَّءِ شَرًّا مِنَ الْجَهْلِ

وقال الله عز وجل في وصف المؤمنين وتزهمهم عن مقابلة الجاهلين :  
 ( وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ) . وقال : ( وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ ) .  
 وقال : ( وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ) . وقال الشاعر :

متاركة اللثيم بلا جواب      أشد على اللثيم من الجواب  
وقال آخر :

وقد أسمع القول الذى كاد كلما      إذا ذكرته النفس قلبى يصدع  
فأبئى لمن أبداه متى بشاشة      وأنى مسرور بما منه أسمع  
وما ذاك من عجيب به غير أنى      أرى أن ترك الشر للشر أقطع

٥٧

والحلم إنما هو عن نظيرك أو من هو دونك . فأما من هو فوقك أو مسلط عليك  
فليس يسمى السكوت عن مقابله حلما ، بل هو باب التقية أشبه ، وبالمداواة أليق ؛  
وبذلك أوصى الشاعر حين يقول :

بئى إذا ما سامك الدهر قادر      عليك فإن الذل أحرى وأحرز  
ولا تحم فى كل الأمور تمسزا      فقد يورث الذل الطويل التعز

ومما يستحسنه الأدباء ويراها صوابا كثير من العلماء : الحلم عن النظر ومن هو دون  
النظر ، لأنه يبين عن فضل الإنسان فى نفسه ويرفعه عن مقابلة من جهل عليه<sup>(١)</sup>  
ووضع نفسه لأذيته ، وقد قيل : " من عاجل نفع الحلم ، كثرة أعوان الحليم على  
الجاهل " ، والتقية والمداواة للسلطان والرئيس فى دفع المرهوب من جهتهم<sup>(٢)</sup>  
واجتذاب المحبوب منهم ؛ ومقابلة من يرى نفسه فوقك ، ويتوهم أن إمساكك<sup>(٣)</sup>  
عنه خوفا منه ، فيجترئ عليك بجهلك وسكوتك عنه فيما ينوبك منه . ولذلك

(١) فى الأصل هامش أزا. هذا الكلام غير واضح .

(٢) أى مواجهته .

(٣) فى الأصل : « بجهلك عنه ويكون سكوتك الخ » .

قال الله عز وجل : ﴿ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَلَا تُعْتَدُوا عَلَيْهِ مِمَّا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ .  
 وقال : ﴿ وَلَمَنْ آتَاكُمْ بِهِ فَاتَّبِعْ رَأْيَهُ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ عَصَا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ﴾ .  
 في مقابلة من هذه حاله ، لأن في مقابله قطعاً لمادة أذيته ، وردّها له عن معاودة  
 مثل فعله ؛ وقد قال الشاعر :

إذا كنت عند الحلم تزداد جرأة      على وعند العفو والصفح تجهل  
 ردعتك عني بالتجاهل والحنأ      فإنهما عندي لمثلك أمثل

وقال آخر :

ألا لا يجهل أحد علينا      فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وأما أقدار الألفاظ وأقدار المعاني ، فهو أن يأتي بالمعنى فيما يليق به من  
 اللفظ ، وقد مضى الكلام فيه بما أغنى عن إعادته . وأما مراتب القول ومراتب  
 المستمعين له ، فقد تقدّم القول فيه . وبالله التوفيق .

كل "البيان" بحمد الله تعالى وحسن عونه  
 والصلاة التامة على سيدنا محمد نبيه وعبد



## دليل الكتاب

أمير المؤمنين [أنظر على رضى الله عنه]

٤٨ ١٠ ٢٨ ٤٢ ٤٣ ٥٣

٦٦ ٨٨ ٩١ ١٠٣ ١١١

١١٣ ١١٩ ١٢٦

الأمين ٧٧

بنو أمية ١٢٠

الأنجيل ١١٢

أوميرس ٦٩

آل محمد ٥٣

أياد ٨٧

أبو أيوب ٩٩

(ب)

البدن ٤١

برجيس ٤٣

أبو بكر الصديق ٩٦، ١١١

(ت)

ابن التستري ٩٤

التقية ٣٥، ٤١، ٥٩

(١)

أئمة ٢٤، ٣٥، ٥٣، ٩٥

إبراهيم عليه السلام ١٠٢، ١٠٦

الأبرش الكلبي ٩٧

ابن الأطنابة ٧٠

أحمد بن سليمان ٨٩

الأخشيد ٤٣

أردشير ٢٦، ١١٤

أرسطاطاليس ٦٤، ٦٩، ٧٩، ٩١

الأرض المقدسة ٤١

أسامة بن زيد ٢٧

اصحاق الظاهري ١٠٨

اصحاق الموصل ١٠٨

اسرائيل ١٠٤

أفلاطون ٥٣

أقليدس ٩١

أحرز القيس ٥٩، ٦٠، ٦٧، ٦٩

٧٥، ٧٩، ٨١، ١٢١

(خ)	تميم ٦٩
الخصيب ٧٧	التوراة ١٠٤
الخليل بن أحمد ٦٤، ٦٥، ١١٧	(ث)
الخنساء ٧١	ثمود ٨٧
الخوارج ٩١	(ج)
(د)	الجاحظ ٦٦ [أطر "عمرو بن بحر"]
ابن دريد ٥٣	جالينوس ١١٢، ٩٢
الدولة العباسية ٤٢	الجاهلية ١٠٣، ٩٤
(ذ)	جعفر بن يحيى ٨٥
الذئفاء ٧٥	جفنة (أولاد) ٦٨
ذو الكفل ٦٦	الجمعي ٩٨
(ر)	(ح)
الراوندي ١١١	حاتم طي ٦٨، ٦٩
أبو الربيع ٨٩	الحارث بن حوط ١١١
الرسل (عليهم السلام) ٢٤	الحجاز ٢٧
رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ٩٩، ١٢٣، ١٤٤	حجر (الكندي) ٧٥
١٥، ٢٧، ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٣٧	حسان بن ثابت ٥٢، ٦٧، ٩٧، ١١٤
٤٢، ٦٧، ٦٩، ٨٢، ٨٦، ٩١	الحسن بن وهب ٨٩
٩٢، ٩٣، ٩٧، ١٠٠، ١٠٣	حزة بن عبد المطلب ٤٣
٩، ١١١، ١١٩، ١٢٢، ١٣٥	الحسيرة ٦٨
[أطرا أيضا "محمد صلى الله عليه وسلم" و"أبي سلمة"]	
الرضا ٤٣	

(ع)

عاد ٨٧

عاصر بن الطفيل ٤٣

العباس بن عبد المطلب ٩

أبو عبد الله عليه السلام ٤

عبد الله بن الأهم ٨٣

عبد الله بن عباس ١٠٩، ٥٣

عبد الله بن معاوية بن جعفر ٩٨

عبد الملك بن مروان ٦٠، ٤٢

عثمان بن عفان ٩٦

العرب ٦٤

عزة ( بنت حميد ) ٧٧

عكاظ ٨٧

أبو طقمة النحوي ٩٣

علي بن أبي طالب ١٠٠، ٥٣، ٤٢

[أطرا أيضا "أمير المؤمنين"]

علي بن الجهم ٧١

علي بن الحسين ١٠

عمر ( بن عبد العزيز ) ٦٩

عمر بن الخطاب ٢٦، ٩٦، ١١٩

١٢٣

عمرو بن بحر الجاحظ ١

[أطرا أيضا "الجاحظ"]

روح القدس ٦٧

الروم ٦٤

(ز)

زيد الأياحي ١٤

زهير بن أبي سلمى ٦٩

زيد بن علي ٩٨

(س)

سليان بن وهب ٨٩

السوفسطائية ٣٣

(ش)

الشراة ١١٠

شرح ٤٢

الشطرنج ٦٤

الشعي ١١٩

الشيعة ٣٥، ٤١، ٨٢، ١٠٩

(ص)

الصادق عليه السلام (جعفر) ٦

أبو صالح بن يزداد ٩٠

صفين ٧٠

(ط)

طاهر بن الحسين ٩٠

طخفة بن زهير النهدي ٩٣



(ل)

لقمان ٦٣

ليل (العاصرية) ٧٦

(م)

المامون ٩٠

المتكلمون ١١٧، ١١٦، ١٠٧

محمد بن خالد ٩٠

محمد بن عبد الملك ٨٩

محمد (صلعم) ٨٩ [أظراً أيضاً "رسول الله"  
و"النبي صلعم"]

صروان بن محمد ٨٩

ابن مسعود ١١٠

المسيح (عليه السلام) ١١٢، ٣٣

مسيامة (المتنبي) ٨٨، ٨٩

معاوية بن أبي سفيان ٧٠

ابن مكرم ٨٩

مكلم الذئب ٤٣

موسى (عليه السلام) ٢٠، ٤١، ٥٢

(ن)

النسي (صلعم) ٩٠، ١٠، ٢٥، ٦٨

٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩٥، ١٠١، ١٠٨

[أظراً "رسول الله" و"محمد صلعم"]

النظام ١١٧

النعمان (بن المنذر ملك الحيرة) ٦٩

أبو عمرو (بن العلاء) ٨١

عمرو بن معد يكرب ٤٣

عمار بن ياسر ٩١

عنزة ٦٩

(ف)

الفرزدق ٦٨

الفرس ٦٤

فرعون ٥٢، ٢٠

الفلاسفة ١١٦

(ق)

القرآن ٣٤

قريش ٦٧، ١٠٢

قس بن ساعدة ٨٧

قنبر ٢٨

(ك)

كعب (قبيلة) ٧١

كعب بن زهير ٦٧

كعب بن سعدى ٦٩

كعب بن مامة ٦٨، ٦٩

الكلاب ٦٩

كلاب (قبيلة) ٧١

ابن الكواء ١٠٣

٦٩ ٦٨ ٦٧ ٦٦ ٦٥

٦٤ ٦٣

(ى)

يحيى بن خالد ٨٩ ٩٠

يزيد ٧٥

يزيد بن عمر بن هيرة ٩٧

يزيد بن الوليد ٨٩

اليهود ١٠٤

يوحنا النحوى ٩٢

يوسف (عليه السلام) ٤٢

يونس (عليه السلام) ٤١

نمير ٧١

أبونواس ٧٧ ٨٠ ٨١ ١١٧

(هـ)

هارون ٥٢

هرم بن سنان ٦٨ ٦٩

هشام ٤

هشام (بن عبد الملك) ٩٧

(و)

واصل بن عطاء ٩٨

الوليد بن عبد الملك ١٢٣ ١٢٤



وكان تمام طبع كتاب "نقد النثر" بمطبعة دار الكتب المصرية

في يوم الأحد ٩ ذى القعدة سنة ١٣٥١ هـ (٥ مارس سنة ١٩٣٣ م) م

محمد نديم

ملاحظ المطبعة بدار الكتب المصرية





La rhétorique en effet ne fera plus aucun progrès ; bien au contraire. A partir du VII<sup>e</sup> siècle, elle commence à perdre tout caractère littéraire et devient la proie des scholastiques qui raisonnent dans le vide et qui ignorent presque totalement la littérature arabe. On voit qu'il fut long et enchevêtré, le chemin que la rhétorique arabe a parcouru, depuis sa naissance au début du II<sup>e</sup> siècle jusqu'à sa maturité, malheureusement inféconde, au V<sup>e</sup> siècle. J'espère avoir montré suffisamment qu'elle a été pendant toute son existence en rapport étroit avec la philosophie grecque d'abord, avec la rhétorique grecque ensuite. Aristote ne fut donc pas pour les Musulmans le "premier Maître" en philosophie seulement, il le fut aussi en rhétorique.



mot substitué à un autre pour un rapport entre eux. On reconnaît bien là la métaphore d'Aristote dans laquelle on emprunte le nom du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, ou de l'espèce à l'espèce; c'est ce qu'ʿAbd al-Ḳāhir appelle métaphore libre (*maḍjāz mursal*). La métaphore basée sur l'analogie est appelée "image" chez Aristote; ʿAbd al-Ḳāhir lui donne le nom de "istiʿāra" (emprunt), que les anciens employaient indistinctement pour toute métaphore. C'est en voulant éclaircir cette notion qu'ʿAbd al-Ḳāhir approfondit d'une façon vraiment originale la métaphore et la comparaison, sans dépasser en aucune façon le cadre d'Aristote. La deuxième catégorie, qu'il appelle métaphore rationnelle, et qu'il invente, nous pourrions l'appeler métaphore théologique. Lorsqu'on dit: "le printemps a donné des fleurs", il y a métaphore, car le printemps ne donne pas de fleurs, c'est Dieu qui les donne; et ʿAbd al-Ḳāhir dépense un effort considérable pour démontrer la légitimité de sa métaphore et la distinguer de la métaphore ordinaire. On pourra contester le bien-fondé de cette distinction.

Dans l'autre livre, ʿAbd al-Ḳāhir veut démontrer que le Coran est un miracle; c'est le but que les théologiens assignaient à la rhétorique depuis déjà longtemps. Pour y arriver, il commence par refuter deux théories antérieures; l'une faisait résider la beauté du discours dans les mots, l'autre dans les idées. Il veut la voir dans le style et essaie de montrer en quoi consiste la beauté du style. Pour cela il étudie minutieusement la phrase, d'abord en elle-même, ensuite dans son rapport avec les autres phrases. Il arrive ainsi à démontrer l'importance de la conjonction, à apprécier la valeur de la concision et de l'ampleur, et à prouver la nécessité d'accorder le discours avec les auditeurs et avec les circonstances, et ainsi il fonde la fameuse science d'al-maʿānī.

Quand on lit ce livre, on reconnaît que l'auteur déploie un effort sérieux et fécond pour réaliser l'harmonie entre les règles de la grammaire arabe et les idées générales d'Aristote pour la phrase, le style et la période. Il y a admirablement réussi; et si *Ḍajāḥ* est le vrai fondateur d'une rhétorique arabe, ʿAbd al-Ḳāhir est celui qui en a achevé l'édifice.

comprendre : des idées générales, ou des idées qui correspondent à quelque chose dans la littérature arabe. Du reste, il le reconnaît lui-même<sup>(1)</sup>.

Remarquons en passant que les sept chapitres dans lesquels il donne l'analyse de la Poétique correspondent exactement à la partie qui nous est restée de ce traité : les Orientaux n'en ont donc pas connu un exemplaire complet.

#### IV

Cette rhétorique et cette poétique d'Ibn Sinā n'ont pas eu la faveur des philosophes qui sont venus après lui, et qui ont vécu sur ses ouvrages. Elles se sont réduites, à la longue, à deux chapitres de quelques lignes chacun à la fin de tout traité de logique. Cela n'a rien d'étonnant. Ces deux arts n'intéressaient plus les philosophes et les logiciens qui n'y comprenaient rien, et qui se sont laissé absorber par des discussions scholastiques plus qu'arides.

Cependant, l'effort d'Ibn Sinā n'est pas resté vain. Il a pour ainsi dire arabisé la Rhétorique, l'a rendue accessible à l'esprit arabe, et facilité ainsi l'accord entre les deux rhétoriques qui vivaient côte à côte sans pouvoir s'entendre.

Le pas décisif qui réalisa cet accord fut fait au V<sup>e</sup> siècle par cet 'Abd al-Ḳāhir dont nous avons parlé plus haut, et qui a écrit deux livres qu'on considère justement comme les deux chefs-d'œuvre de la rhétorique arabe : "Asrār al-Balāgha" (les secrets de l'éloquence) et "Dalā'il al-I'djāz" (les preuves du miracle). Quand on lit le premier, on a l'impression très forte que l'auteur a lu le chapitre d'Ibn Sinā sur l'élocution, qu'il y a beaucoup réfléchi, qu'il a essayé d'en faire l'étude critique. En effet il étudie le nom propre et la métaphore ; il trouve que la notion que ses prédécesseurs avaient de la métaphore est confuse ; il tâche de l'éclaircir en la divisant en deux catégories : métaphore linguistique (madjāz lughawī) et métaphore rationnelle (madjāz 'aklī). Dans la première il distingue deux sortes, l'une basée sur l'analogie, l'autre étant tout

---

(1) *Shifā'*, Poétique, chapitre I et VIII.

torique pour l'esprit oriental, et attire plus d'une fois l'attention sur des particularités grecques. Plus d'une fois aussi il déclare ne pas comprendre certains passages de la Rhétorique et même accuse la traduction d'inexactitude et voudrait pouvoir consulter le texte grec<sup>(1)</sup>. Très souvent, les exemples que donne Aristote le déroutent: il les supprime et vous en avertit. Très souvent aussi, les noms grecs le rebutent: il les écorche ou les paraphrase. S'il lui arrive de citer un exemple, il le défigure: dans l'exemple de la métaphore à proportion, Aphrodite est mise à la place de Dionysos<sup>(2)</sup>; l'histoire de Simonide refusant de louer le mulet vainqueur<sup>(3)</sup> parce qu'on ne l'avait pas assez payé, et puis l'appelant "fille de la cavale ailée" quand il eut obtenu satisfaction, est résumée, mais il n'est pas question du nom du poète, etc... En revanche, Ibn Sinā remplace les exemples grecs par des exemples arabes, tirés de la littérature, du droit et quelquefois de la sunna. Pour la péroraison, après avoir cité d'après Aristote la fameuse phrase de Lykias: "j'ai dit, vous avez entendu, vous voilà instruits, jugez" il ajoute: chez nous, l'orateur termine en disant: je dis, en invoquant la bénédiction de Dieu grand sur vous et sur moi"<sup>(4)</sup>.

Si Ibn Sinā a bien compris la Rhétorique, il n'en est pas de même pour la Poétique. Est-ce la traduction qui était mal faite? Est-ce le philosophe qui ne l'a pas comprise? C'est une question à laquelle on pourra répondre quand on aura lu la traduction de la Poétique dans le manuscrit de la Bibliothèque Nationale. Toujours est-il que l'analyse donnée par Ibn Sinā est un véritable charabia. Pour lui, la tragédie c'est la louange, la comédie c'est la satire, l'épopée c'est la morale. Quant aux exemples, aux noms, et aux remarques si pénétrantes d'Aristote sur la caractéristique de chaque genre, Ibn Sinā en fait une véritable salade.

Cependant, il a parfaitement saisi la théorie de l'imitation, et il a donné une idée exacte de l'élocution poétique et des moyens de résoudre les difficultés poétiques. En somme, il a compris ce qu'un Oriental, ignorant tout de la littérature grecque, pouvait

---

(1) *Shifā*, Rhétorique, III chap. III.

(2) " IV " II.

(3) " IV " I.

(4) " IV " V.

raisonnement dans la rhétorique, les genres oratoires, etc... Les trois premiers chapitres de la deuxième partie traitent du genre politique, le quatrième du genre épictique, les cinquième, sixième, septième et huitième du genre judiciaire, du bien et du mal, le neuvième des preuves indépendantes de l'art. Les quatre premiers chapitres de la troisième partie traitent des passions, le cinquième des lieux communs, le sixième de la différence entre la proposition qui sert dans la dialectique et celle qui sert dans la rhétorique, du système, des différentes sortes de l'enthymème. Les trois premiers chapitres de la quatrième partie traitent de l'élocution, le quatrième des parties du discours et de ce qui convient à chaque genre oratoire, le cinquième de la question, de la réponse et de la péroraison.

Donc les deux premières parties correspondent au I<sup>er</sup> livre de la Rhétorique tel que nous le connaissons, la troisième au II<sup>ème</sup> livre, la quatrième au III<sup>e</sup>.

Cette division de la Rhétorique en quatre parties est-elle d'Ibn Sinā, ou est-elle ancienne? C'est une question qui pourra intéresser le hellénistes qui cherchent encore l'ancienne division de la Rhétorique et à laquelle on ne pourra répondre que lorsque le manuscrit dont nous parlions tout à l'heure sera déchiffré et publié. Il serait peut-être exagéré de dire qu'Ibn Sinā a tout à fait bien compris la Rhétorique; mais nul doute qu'il en ait saisi l'essentiel. Evidemment, ses idées sont vagues sur les formes de gouvernement telles qu'Aristote les consigne dans la Rhétorique; mais il comprend parfaitement bien le caractère qu'Aristote attribue à chaque gouvernement. Evidemment ses idées ne sont ni précises ni claires sur l'organisation de la justice chez les Grecs; il ne comprend pas le tribunal qui se compose de plusieurs juges; il appelle l'accusation plainte, la défense excuse, et donne quelquefois l'impression de l'homme qui parle littérature au lieu de parler droit. Mais il comprend admirablement tout ce que dit Aristote sur les passions. Sa description des moeurs des jeunes gens<sup>(1)</sup>, des vieillards et des hommes faits est frappante de ressemblance avec le texte. Sa compréhension de l'élocution est presque sans reproche. Du reste, Ibn Sinā lui-même se rend compte de l'étrangeté de la Rhé-

---

(1) *Shi'ar*, Rhétorique, III, chap. IV.



Logique d'Aristote, et surtout de l'Analytique et de la Topique pour former son système. Au fond, cette rhétorique nouvelle prétend former l'orateur, le poète ou l'écrivain en le dotant d'un bon esprit d'abord, d'une bonne langue pour s'exprimer ensuite, et en lui apprenant enfin l'attitude convenable. Inutile de dire que la chance de cette rhétorique tout à fait philosophique ne fut pas plus heureuse que celle de la poétique de Ḳudāma. Les littérateurs arabes continuèrent à écrire selon la façon que j'ai indiquée tout à l'heure.

Je voudrais maintenant m'arrêter un instant sur une influence directe et totale de la Rhétorique et de la Poétique sur l'esprit arabe, ou plus exactement musulman. Il s'agit de l'esprit philosophique qui n'avait aucun but pratique et qui ne s'occupait que de spéculation pure. Dès que la Rhétorique et la Poétique furent traduites, les philosophes musulmans s'en sont emparés et les ont considérées comme deux parties intégrantes de la Logique d'Aristote. Ils les ont analysées et commentées. De ces analyses et commentaires, nous possédons ceux d'Ibn Sinā dans le Shifā', et ceux d'Ibn Rushd.

Je ne m'arrêterai pas sur ceux d'Ibn Rushd, qui sont bien connus et qui ne répondent guère aux idées d'Aristote. Ibn Rushd, ne les ayant pas comprises, les a déformées tant qu'il a pu. On s'est demandé en le lisant si cette déformation venait de l'incompréhension du philosophe de Cordoue, ou d'une mauvaise traduction de la Rhétorique et de la Poétique. Le doute n'est plus permis, du moins pour la Rhétorique; car la traduction arabe de ce traité était aussi bonne que possible; on peut encore en lire, quoique difficilement, une bonne partie dans un manuscrit de la traduction de l'Organon, qui se trouve à la Bibliothèque Nationale, à Paris, sous le n°. 2346 (manuscrit oriental) et que notre Faculté essaiera de faire revivre. On se rendra alors compte qu'elle est très loin d'être mauvaise, bien que faite sur une traduction syriaque.

Aussi n'est-il pas étonnant qu'Ibn Sinā l'ait à peu près bien comprise. L'analyse qu'il en donne dans le Shifā' est exacte et la suit parfois de très près. Il la divise en quatre parties (maḳālas): Dans la première partie en sept chapitres il résume, en les commentant, les idées générales d'Aristote sur la définition de la rhétorique, ses rapports avec la dialectique et les autres arts, son utilité, le

et en prose, définit l'éloquence, qui est la même dans les deux genres, à savoir l'expression juste de l'idée dans des mots corrects, bien choisis et bien liés entre eux. Il défend ensuite la légitimité de la poésie, disant qu'Aristote reconnaît dans la Topique qu'on peut employer la poésie comme moyen de convaincre, qu'il cite beaucoup de vers d'Homère dans la Politique. Mais surtout l'auteur se réclame du Prophète, qui entendait volontiers la poésie et excitait ses poètes à attaquer ses ennemis. Il énumère ensuite les genres poétiques et résume les qualités et les défauts de la poésie. Cela rappelle bien les idées de Kudāma dans sa poétique. Il admet l'exagération du poète et la préfère à la modération, s'appuyant sur Aristote, qui tolère et goûte même le mensonge poétique. Dans le chapitre XXVI, il traite de la prose. Il y en a quatre sortes : le discours, la correspondance, la discussion et la conversation. Il commence par l'éloquence oratoire et épistolaire ; dans le même chapitre, il les définit, en résume les qualités et les défauts, les compare entre elles, s'appuyant surtout sur Djāhīz en ce qui concerne l'éloquence et l'action oratoire, et sur les écrivains de la chancellerie et les calligraphes en ce qui concerne l'éloquence et l'élégance épistolaires. Remarquons qu'il donne Aristote et Euclide comme exemples de concision, car, dit-il, il n'y a pas moyen de résumer ce qu'ils ont écrit, et Galien et Jean le grammairien comme exemples de l'ampleur ; il y ajoute de nombreux exemples arabes depuis le Prophète jusqu'aux grands écrivains du III<sup>e</sup> siècle. Dans le chapitre XXVII, il parle du messenger, dans le chapitre XXVIII de la dialectique ; il en pose ici les règles selon la Topique d'Aristote et les habitudes consacrées par les théologiens et les juristes musulmans. Dans le chapitre XXIX il parle des qualités morales, physiques, logiques et littéraires d'un bon polémiste, il se sert à la fois du Coran, de la sunna, des habitudes des théologiens, des juristes et des écrits philosophiques. Au chapitre suivant, il parle de la conversation. Il en est plusieurs sortes : sérieuse, plaisante, véridique, mensongère, vulgaire, élevée, etc. . . L'auteur donne des conseils tirés de la morale et du bon sens pour montrer quand, comment et où on peut se servir de ces différentes façons de converser.

Nous sommes ici devant une rhétorique toute nouvelle, qui ne s'alimente plus seulement de la rhétorique arabe pure, et de la Rhétorique et de la Poétique d'Aristote, mais qui se sert de la

sortes, claire et obscure. La première est évidente et n'a pas besoin de démonstration; la seconde se découvre et se démontre, ou par le syllogisme, ou par le témoignage. Dans le quatrième chapitre, l'auteur donne une idée, sommaire mais claire, du syllogisme et de ses différentes sortes, il l'analyse et profite de cette analyse pour expliquer la définition, la description, les catégories, et montrer le moyen de s'en servir en langue arabe; il dit, du reste, qu'il emprunte tout ce chapitre aux ouvrages de logique. Le cinquième chapitre traite du témoignage. Il y en a deux sortes: l'une implique la certitude; l'autre la probabilité. L'auteur suit ici les juristes et les théologiens musulmans, avec un penchant nettement chiite. Dans le sixième chapitre il résume la deuxième sorte d'expression: c'est un résultat de la première; aussi l'auteur n'en dit rien de nouveau; le syllogisme et le témoignage produisent en nous une certitude, une probabilité ou bien un sophisme; nous sommes tenus d'accepter la première aussi bien en croyance qu'en action, de refuser la troisième, et de prendre des précautions avant d'accepter ou de refuser la deuxième. Tout cela est conforme aux règles juridiques et théologiques, toujours avec un penchant chiite. Le septième chapitre définit la troisième sorte d'expression, qui implique au fond la quatrième, à savoir la parole et l'écriture. Il y a deux sortes de parole: la première est claire et se comprend par elle-même, la seconde est obscure: il faut, pour la comprendre, ou bien le raisonnement, ou bien le témoignage; les exemples sont tirés du Coran. L'auteur résume ensuite tout ce qui concerne la proposition; il y a des qualités qui sont communes à la proposition dans toutes les langues, d'autres qui lui sont particulières selon la langue. L'auteur se sert de la logique, de la jurisprudence et de la théologie pour énumérer les premières. Dans les chapitres VIII, IX, X et XI, il emprunte à la grammaire certaines règles concernant la dérivation, la formation du nom et du verbe. Il n'y a là d'ailleurs aucune originalité quant au fond, c'est une imitation pure et simple des chapitres XX et XXI de la Poétique. Les chapitres XII à XXIV traitent de la comparaison, de l'allusion et de ses différentes circonstances, du symbole, de l'insinuation, de la métaphore, des paraboles, de l'énigme, de la suppression d'une phrase ou d'une partie de la phrase, du détournement, de l'exagération, de la coupure, de la reprise, de l'inversion, de l'invention et de l'emprunt. L'auteur s'appuie ici sur Aristote. Dans le chapitre XXV il divise la parole en vers

Les littérateurs arabes blâmeront plus tard plus ou moins violemment la partie philosophique du livre de Ḳudāma et exploiteront à l'excès la partie purement rhétorique. Ils la prendront même comme modèle et essaieront de découvrir d'autres figures et ornements en plus des vingt que Ḳudāma a énumérés. Al ū Hilāl par exemple les porte, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, à trente cinq<sup>(1)</sup>.

Une deuxième tentative de l'esprit philosophique pour légiférer en matière littéraire est à la fois très hardie, très large et très originale. On la trouve dans le manuscrit de l'Escorial que la Faculté des Lettres du Caire présente aujourd'hui dans ce volume. Ce manuscrit, qui a pour titre "Naḳd al-Naḥr" (critique de la prose), est attribué à ce Ḳudāma dont nous venons de parler; mais à la lecture on s'aperçoit que Ḳudāma ne peut pas l'avoir écrit. C'est l'œuvre d'un chiite très convaincu qui avait déjà écrit plusieurs ouvrages de théologie et de droit qu'il mentionne et auxquels il renvoie avec complaisance. Brockelmann pense que c'était un élève de Ḳudāma nommé Abū 'Abd Allāh Muḥammed b. Aiyūb<sup>(2)</sup>. C'est une question que mon collègue 'Abbadi traite ailleurs. Je me contente ici de donner de ce livre une analyse sommaire, mais qui sera plus que suffisante pour démontrer l'importance des prétentions que la philosophie grecque s'arrogeait sur la rhétorique arabe au IV<sup>e</sup> siècle.

Dans le premier chapitre, l'auteur pose comme principe que l'homme se distingue par la raison, qu'il y a deux raisons, la première innée, la seconde acquise, et il compare la première au corps, la deuxième à la nourriture. Il démontre ensuite que la parole est l'interprète de la raison. Dans le deuxième chapitre, il distingue quatre sortes d'expression: 1<sup>o</sup>. l'expression des choses par elles-mêmes, 2<sup>o</sup>. les idées que l'intelligence déduit des choses, 3<sup>o</sup>. la parole par laquelle les hommes se communiquent les idées, 4<sup>o</sup>. l'écriture par laquelle les hommes se communiquent la parole. Et l'auteur trouve dans le Coran de quoi prouver l'existence et l'excellence de chacune des quatre expressions. Dans le troisième chapitre il explique que l'expression des choses par elles-mêmes est de deux

---

(1) Voir *Kitāb al-Šina'āt* p. 201 et suivantes.

(2) Voir *Encyclopédie de l'Islam*, article Ḳudāma b. Dja'far.

qui appelaient poésie les vers traitant de la physique<sup>(1)</sup>. Pour lui, le rythme et le sens ne suffisaient pas pour constituer la poésie.

On peut continuer la lecture de Ḳudāma, on ne trouvera dans son livre aucune trace de la fameuse théorie de l'imitation qui est l'essence même de la Poétique: c'est donc que notre auteur n'a pas connu l'ouvrage, qui n'était pas encore traduit au moment où il écrivait, ou qu'il ne l'a pas compris s'il l'a lu dans le texte, ou dans une traduction syriaque.

Par contre, il connaissait parfaitement la Rhétorique, en comprenait et appliquait à la poésie arabe tout ce qui était susceptible de lui profiter. D'abord tout ce qui concerne l'élocution: comparaison, métaphore, antithèse, rythme etc... Ensuite toute la partie qui touche à la morale et aux passions dans la Rhétorique, est bien utilisée dans la poétique de Ḳudāma: comment on peut louer, comment on peut faire la satire. Ḳudāma fait un effort amusant pour ramener les autres genres poétiques à la louange et à la satire pour pouvoir les soumettre à la théorie d'Aristote concernant le genre oratoire épидictique; en effet, pleurer un mort, c'est le louer, par conséquent il faut appliquer ici les règles de la louange, sauf que vous employez le verbe au passé et non au présent; ne dites pas il est courageux, ou généreux, mais il fut courageux ou généreux; se plaindre d'un ami, c'est une sorte de satire; seulement atténuez de façon à ne pas perdre son amitié; chanter l'amour d'une femme ou sa beauté, c'est la louer, seulement en sachant choisir les idées et les mots susceptibles de la toucher et de l'attendrir. Ici la théorie de la convenance entre le discours et celui à qui il s'adresse intervient tout naturellement.

Une autre théorie d'Aristote que Ḳudāma utilise avec beaucoup de conviction, est celle de l'exagération, qu'Aristote permet, comme on sait, aux poètes et même aux orateurs dans certains cas. Ḳudāma en fait le privilège du vrai poète et attaque violemment les partisans de la modération en disant qu'on n'a pas le droit d'exiger du poète en tant que poète d'être vrai ni même d'être moral.

On le voit, cette première tentative de l'esprit hellénistique pour dominer la littérature arabe se contente de dominer la poésie et ne s'appuie que sur la Logique et la Rhétorique du fondateur du Lycée.

---

(1) Poétique, chap. I, parag. VI.

une poétique et une rhétorique. Pour eux, la seule différence entre la poésie et la prose provient du rythme et de la rime; or il y a une science spéciale qui traite de ces deux objets; prose et poésie ont une part égale à l'élocution; donc ce qu'on peut dire de l'une, on peut parfaitement l'appliquer à l'autre; les figures de rhétorique valent pour l'une et pour l'autre; la différence n'est au fond que quantitative.

Cependant la première manifestation de cette législation philosophique pour la littérature est une poétique, "Naḳd al-Shi'r" de Ḳudāma b. Dja'far. Ḳudāma était un chrétien converti à la fin du III<sup>e</sup> siècle, probablement pour améliorer sa situation à la chancellerie de Baghdād. Il cultivait la philosophie et particulièrement la logique; il écrivit de nombreux traités touchant des sujets différents, aussi bien administratifs que littéraires. Son "Naḳd al Shi'r" (dont le manuscrit qui se trouve à Koprulū, fut publié à Constantinople en 1302 de l'hégire) fut utilisé par tous les auteurs postérieurs à Ḳudāma sans toutefois qu'ils lui en fussent plus reconnaissants. A la lecture, on s'aperçoit dès le premier chapitre qu'on a affaire à un esprit tout à fait nouveau. D'abord la définition de la poésie et l'analyse de cette définition sont de pure scholastique: "la poésie, dit-il, est une parole rythmée, rimée, qui a un sens. Le mot "parole", c'est le genre qui comprend vers et prose. Le mot "rythmée" est une différence qui exclut la prose libre. Le mot "rimée" est une autre différence qui exclut la prose rythmée. Le mot "qui a un sens" est une troisième différence qui exclut les paroles rythmées et rimées qui ne disent rien".

"Puisqu'il en est ainsi, continue Ḳudāma, on conçoit facilement que la poésie n'est pas nécessairement bonne ni mauvaise. C'est un art comme les autres, qui peut donner la mauvaise production, la moyenne et la bonne, il en est donc d'elle comme des autres arts, il faut y avoir des règles pour distinguer les bonnes et les mauvaises productions"(1).

Si on discerne dans ce passage l'esprit philosophique à l'excès, on est sûr que l'auteur ne connaît pas, ou du moins ne copie pas, la Poétique d'Aristote. On sait en effet qu'Aristote y blâme ceux

---

(1) Naḳd al-Shi'r, p. 8.

très rarement. Tant que ces théologiens cultivèrent la littérature arabe et puisèrent à sa source vive, leur rhétorique garda une empreinte littéraire très forte et peu philosophique. Du jour où ils s'occupèrent plus de philosophie que de littérature, leur rhétorique devint plus philosophique que littéraire. Déjà, au V<sup>e</sup> siècle, lorsque 'Abd al-Kāhir écrit son "Asrār al-Balāgha" (secrets de l'éloquence), qu'on considère comme le chef d'oeuvre de la rhétorique arabe, c'est un philosophe qui écrit; un philosophe qui écrit bien, mais en commentateur d'Aristote, et l'on sent dans son livre les germes d'une scholastique qui va tuer définitivement la rhétorique arabe un siècle plus tard. Nous reparlerons du livre d'Abd al-Kāhir. Revenons pour le moment à la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle pour essayer de voir comment se développa l'autre rhétorique, celle qui était grecque.

### III

Remarquons tout d'abord que les philosophes arabes n'ont pas mieux compris que les théologiens et les rhéteurs la plus grande partie de la Rhétorique d'Aristote. Ils ignoraient comme eux tout de l'hellénisme, à part, bien entendu, la philosophie. Les assemblées politiques, démocratiques ou aristocratiques, le régime judiciaire grec, étaient fort étrangers aux Arabes qui ne connaissaient comme forme de gouvernement que le Khalifat, comme régime judiciaire que le tribunal d'un juge unique. Aussi ne se sont-ils pas fait une idée claire du genre oratoire politique ni du genre oratoire judiciaire. Par contre ils étaient bien familiarisés avec les discours d'apparat qui se prononçaient souvent dans les grands jours devant les Khalifes, les princes et les dignitaires de l'Etat. Tout comme les littérateurs, ils ont bien compris la partie de la Rhétorique qui parle de l'élocution; mais mieux qu'eux ils ont compris ce qu'Aristote y dit de la morale et des passions, sans toutefois en avoir saisi la portée littéraire. Aussi n'ont-ils pas prétendu imposer la Rhétorique d'Aristote telle quelle aux écrivains arabes, encore moins la Poétique, qui fut traduite plus tard, au IV<sup>e</sup> siècle, par Mattā b. Yunus, et qui ne fut comprise par personne, comme nous allons le voir tout à l'heure. Ils ont voulu fonder pour la langue arabe une rhétorique rationnelle, basée sur la philosophie tout d'abord. N'ayant compris d'Aristote que ce qu'il dit de l'élocution, ils ne font guère de différence entre

rhétorique arabe, vous trouverez cet exemple, sauf qu'Achille est remplacé par le nom arabe classique en rhétorique et en grammaire: Zaid; les Arabes avaient compris cet exemple-là.

Le fait est que la Rhétorique d'Aristote a rebuté les auteurs arabes sans toutefois cesser de les intéresser à l'extrême. Ignorant tout à fait les institutions et la littérature grecques, ils ne pouvaient comprendre ni les genres oratoires, ni tout ce qui s'y rapporte, ni les exemples qu'Aristote tire des chefs-d'œuvres de la littérature grecque. Par contre, d'autres chapitres leur parlaient de choses qui leur étaient familières, qu'ils trouvaient constamment dans leur propre poésie. Ils rencontraient aussi çà et là des idées qui leur étaient accessibles, d'une portée générale et d'une utilité incontestable, aussi bien pour les poètes que pour les prosateurs. Pourquoi n'auraient-ils pas assimilé de cette œuvre difficile tout ce qui convenait à leur esprit et à leur littérature? C'est, je crois, ce qu'ils ont fait, et de façon vraiment admirable. Dans aucune des sciences empruntées à l'étranger l'assimilation n'a jamais été aussi parfaite, surtout à la fin du III<sup>e</sup> siècle et pendant tout le IV<sup>e</sup>. La rhétorique est alors une science tout à fait arabe, arabe par l'esprit, arabe par la structure, arabe par les exemples; on se tromperait tout à fait si on n'était pas prévenu, et on s'explique que quelques auteurs arabes aient cru sincèrement que leur rhétorique ne devait rien à l'étranger. "Et pourquoi pas? comparaison, métaphore, antithèse se trouvent dans toutes les langues; la littérature arabe en est pleine; on les trouve dans la poésie préislamique, dans le Coran, dans la poésie islamique; personne ne peut prétendre que les poètes et les orateurs arabes aient attendu le philosophe grec pour leur apprendre à faire des comparaisons ou des métaphores; et puisque poètes et orateurs ont découvert tout seuls ces figures, pourquoi les savants critiques ne les auraient-ils pas découverts dans leurs œuvres littéraires?" Ainsi, ou à peu près, parlait Ibn al-Athîr<sup>(1)</sup> au VII<sup>e</sup> siècle.

Cependant cette rhétorique conservatrice n'a pas pu résister trop longtemps à l'accaparement de l'esprit grec. Ce n'était vraiment pas commode. Fondée pour ainsi dire par les théologiens mu'tazilites, elle fut développée par eux et ne leur a échappé que

---

(1) Voir al-Maṭṭhal al-athîr (61. Bulaṅk) p. 186.



deux : l'une arabe, conservatrice, ne touchant à la philosophie grecque qu'avec beaucoup de réserve et de circonspection, l'autre grecque, se réclamant ouvertement d'Aristote et s'exposant aux attaques violentes, au mépris cinglant des conservateurs.

On se tromperait fort, du reste, si on croyait que la rhétorique dite conservatrice a réussi à se mettre à l'abri de l'invasion hellénistique. Car ce serait une chose pour le moins étrange que le premier écrit de rhétorique systématique coïncide avec la traduction de la Rhétorique d'Aristote. Probablement cette traduction faite par Ishāḳ ibn Hunain parut après Djāhīz, pendant la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle, étant donné que le traducteur mourut en 298. C'est justement à cette époque que le malheureux Khalīf poète Ibn al-Muʿtazz fit paraître son livre "al-Badīʿ".

Je ne connais pas le livre d'Ibn al-Muʿtazz, mais il est tellement cité par les auteurs qui l'ont suivi que l'on peut s'en faire une idée. C'était une énumération des figures de rhétorique, avec pour chacune d'elles beaucoup d'exemples anciens et contemporains, et des comparaisons entre ces exemples. Ibn al-Muʿtazz avait réuni, dit-on, dix-huit figures. Or, lorsqu'on étudie ces figures telles qu'on les trouve chez son contemporain Ḳudāma et chez les auteurs qui suivirent, on ne peut pas n'y pas voir l'influence manifeste du troisième livre de la Rhétorique d'Aristote, ou plutôt de la première partie de ce troisième livre, qui touche à l'élocution. L'idée que ces auteurs arabes se faisaient de la comparaison, de la métaphore, de l'antithèse, du rythme, de la période, est à peu de chose près celle que nous trouvons dans cette partie de la Rhétorique. Les Arabes se gardèrent bien de prendre tous les exemples du Premier Maître, mais c'est simplement parce qu'ils ne les comprirent pas. En effet, ils donnent le même exemple une fois ; lorsqu'il veut établir que la métaphore se base sur la comparaison, Aristote dit : "lorsque (Homère) dit en parlant d'Achille : il s'élança comme un lion, il y a comparaison—lorsqu'il a dit : ce lion s'élança, il y a métaphore ; l'homme et l'animal étant tous deux pleins de courage, il nomme par métaphore Achille un lion"<sup>(1)</sup>. Prenez n'importe quel manuel de

---

(1) Rhétorique L. III, ch. IV, par. I.

même de sa phrase accuse un hellénisme très visible dans la façon d'employer les épithètes et de les placer là où l'idée veut qu'elles soient placées, au risque de mécontenter un peu les grammairiens<sup>(1)</sup>. On pourrait faire des remarques analogues à propos d'Aḥmed ibn Yūsuf, écrivain à la cour d'al-Ma'mūn, et dont l'origine copte ne fait pas de doute.

Assurément cette influence indirecte de l'hellénisme sur notre littérature lui fut profitable. Elle aurait pu l'être davantage si ceux qui propageaient la philosophie grecque avaient continué à être discrets, s'ils n'avaient pas aspiré à dépasser les limites spéculatives et à étendre leur pouvoir sur la littérature même, si surtout les traducteurs syriens ne s'étaient pas avisés de traduire la Rhétorique et la Poétique d'Aristote. Cela paraît paradoxal ; c'est pourtant une vérité que du jour où l'esprit grec prétendit légiférer ouvertement pour les écrivains et les poètes, une réaction forte de la part de ceux-ci se produisit contre la Logique du Premier Maître. On s'en rendra compte en lisant ces trois vers d'al-Buḥturī à l'adresse des logiciens :

“Vous imposez à notre poésie les définitions de votre logique — fi donc ! le mensonge de la poésie vaut mieux que votre véracité. Le grand Imru' al-Ḳais ne s'occupait pas de logique, ne se demandait pas ce que c'était, ni d'où elle venait. La poésie est un éclair dont le signe doit suffire, ce n'est pas le bavardage au discours trop long”.

On s'en rendra compte aussi en lisant la préface du livre d'Ibn Ḳutaiba, “L'Art d'Ecrire” (Adab al-Ḳatib), où l'auteur se moque, avec quelle dureté, des logiciens et de la division qu'ils donnent de la proposition.

Jusqu'ici, il n'y avait qu'une seule rhétorique arabe, jeune, maladroite, il est vrai, mais agréable, féconde, alliant avec harmonie les esprits arabe, persan et hellénistique. Désormais il y en aura

---

(1) Voir la lettre qu'il écrivit au nom du dernier Khalīfa umayyade Marwān au prince hénier sur l'organisation de la guerre.

façon des Grecs. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer, en lisant Djāhīz, leur critique de la poésie et de la prose à une autre critique, purement arabe celle-là, qu'on trouve chez les philologues, chez Ibn Sallām<sup>(1)</sup> par exemple. On se rendrait compte alors des différences qui existent entre le pur esprit arabe resté presque nomade et l'esprit arabe fortement hellénisé.

L'influence hellénistique s'exerçait ensuite par l'intermédiaire des poètes d'origine étrangère plus ou moins hellénisés, soit que ces auteurs puisassent leur inspiration directement aux sources grecques, soit qu'ils utilisassent les ouvrages grecs de toutes sortes qui se traduisaient alors. Voyons par exemple Abū Tammām: on le disait fils d'un chrétien des environs de Damas<sup>(2)</sup>, un marchand de vin qui s'appelait Théodose; converti à l'islam, le poète changea, paraît-il, le nom de son père en "Aws" et se trouva une généalogie arabe dans la tribu de ʿĀiyy. Sa poésie pourtant diffère beaucoup de la poésie arabe connue jusque là, non seulement parce qu'il abuse de la comparaison, des métaphores et d'autres figures de rhétorique, mais surtout parce qu'il s'éloigne de ses devanciers et de ses contemporains dans sa conception même de la poésie, dans le soin extrême qu'il porte à la précision des idées, à l'unité du poème, dans son amour bien marqué pour la description de la nature, et sa prédilection pour les idées philosophiques, qu'il sème dans ses vers, quel qu'en soit le sujet. Aussi a-t-il choqué ses contemporains, et on n'a pas encore fini de discuter les qualités et les défauts de cette poésie où l'influence hellénistique est incontestable.

On pourrait en dire autant de pas mal de prosateurs qui occupèrent de hautes fonctions à la cour des Umayyades et à celle des ʿAbbassides. Si nous sommes sûrs qu'Ibn al-Muḳaffaʿ était Persan, nous ne savons rien sur l'origine de ʿAbd al-Ḥamīd, et quand on lit le peu qui reste de ses écrits, on ne peut pas se défendre d'y voir la marque indiscutable de l'hellénisme, autant dans les idées que dans la forme. C'est un des rares écrivains du II<sup>e</sup> siècle qui ont vraiment compris la période comme les rhéteurs grecs. La forme

---

(1) "Classement des poètes".

(2) Voir sa biographie dans Ibn Khalikān.

surtout les idées, leur précision, leurs rapports entre elles et les mots. Déjà on y trouve l'idée, chère à Aristote, de la convenance qu'il faut établir entre le discours et les auditeurs.

Cette rhétorique pourrait tenir, si on voulait l'ériger en système, dans quatre chapitres bien courts :

(1) Indications concernant la bonne prononciation des lettres, les défauts provenant de la langue ou des dents, de l'étroitesse ou de la mauvaise conformation de la bouche.

(2) Indications touchant la pureté du langage, les rapports entre les mots, les défauts provenant d'une sonorité trop désagréable à l'oreille.

(3) Indications sur la phrase, les rapports entre les idées et les mots : clarté, concision, ampleur, convenance entre le discours et le sujet dont on parle.

(4) Indications concernant les attitudes et les gestes.

On le voit, le domaine de la rhétorique arabe jusqu'au milieu du III<sup>e</sup> siècle est bien étroit. Il restait devant les critiques et les rhéteurs bien des champs à exploiter. Le progrès est mince, surtout quand on le compare au progrès réalisé par les grammairiens, mais il est quand même appréciable.

## II

Jusqu'ici, la littérature arabe s'était fort bien accommodée de cet état de choses, et si l'élaboration d'une rhétorique systématique se faisait très lentement, la poésie et la prose évoluaient très rapidement et s'éloignaient fort de leur origine ancienne grâce à l'influence féconde de ces étrangers qui cultivaient à la fois les sciences et les lettres. L'hellénisme influençait la littérature pure d'une façon indirecte, d'abord par l'intermédiaire des théologiens mu'tazilites, qui étaient les maîtres incontestés de l'éloquence arabe, et qui furent les vrais fondateurs de la rhétorique. Ils étaient très imprégnés de philosophie grecque, et si l'on ne peut pas assurer qu'ils étaient au courant de la rhétorique hellénistique, nul doute que leur esprit philosophique ne les disposât à concevoir l'art de la parole un peu à la

(3) En même temps une nouvelle classe intellectuelle commençait à se faire jour, celle des secrétaires et des écrivains à la cour. C'étaient pour la plupart des étrangers, des Persans, des Mésopotamiens, des Syriens et des Coptes, tous connaissant admirablement l'arabe, quoique le prononçant mal<sup>(1)</sup> quelquefois, et tous cultivés dans leurs langues. Ils tenaient l'administration, écrivaient pour les Khalifes et pour les hauts fonctionnaires. Ils introduisaient dans la langue arabe des manières étrangères et tenaient à ce que leurs subordonnés les imitassent. De là, rivalité entre ces écrivains, enseignement donné aux débutants, remarques notées sur l'art d'écrire. Aussi Djāhīz déclare que pour lui, nul ne sait comme eux manier le parole et en faire l'interprète la plus fidèle, la plus éclairée et la plus prenante<sup>(2)</sup>.

De l'effort des théologiens, des politiciens et des écrivains naît au II<sup>m</sup>e siècle la rhétorique arabe que représente le livre de Djāhīz. Dire que c'est une rhétorique purement arabe serait exagéré puisqu'on voit l'apport incontestable des écrivains et des théologiens, qui sont en majorité des étrangers. Dire que c'est une rhétorique tout à fait étrangère ajustée à la langue arabe comme la rhétorique grecque fut ajustée à la langue latine serait aussi erroné. L'apport arabe ne peut pas être contesté. Les différences entre la langue du Coran et les langues étrangères qui avaient de la culture à cette époque sont telles qu'une simple adaptation d'une ou de plusieurs rhétoriques étrangères était impossible. Il n'est même pas exact de dire que jusqu'à la moitié du III<sup>m</sup>e siècle, il y eut une rhétorique arabe vraiment constituée. Mais il y a eu un effort très appréciable et très fécond pour constituer cette rhétorique, arriver à en formuler quelques règles et à les enseigner dans les écoles<sup>(3)</sup>. On pourrait démêler trois éléments distincts : l'élément arabe, net et très clair<sup>(4)</sup>, l'élément persan, ayant trait surtout à la finesse et à l'élégance de la parole et de l'attitude<sup>(5)</sup>, enfin l'élément hellénistique,<sup>(6)</sup> touchant

---

(1) Al-Bayān wa'l-Tabyīn I, p. 11—12.

(2) „ I, p. 76.

(3) „ I, p. 75.

(4) „ I, p. 20—21, 22, 21, 32, 33, 37 40.

(5) „ I, p. 4—53—63—64.

(6) „ I, p. 75 et suiv.

époque, devient doctrinaire dans les deux grandes villes de l'Irak ; ensuite par un puissant mouvement d'idées qui se produisit en même temps. Les mosquées de Baṣra et de Kūfa n'étaient pas seulement des lieux où les fidèles pratiquaient le culte et où les juges rendaient la justice : des professeurs y enseignaient aussi la langue, la grammaire, la "sunna" et la jurisprudence ; des narrateurs y racontaient la "sīra", les conquêtes et les révolutions ; des représentants des partis politiques et des sectes religieuses s'y donnaient rendez-vous pour s'affronter. Une foule diverse s'amassait autour de tous ces hommes. Il y avait là l'Arabe oisif, fier, ambitieux, épris d'éloquence, l'étranger cultivé, actif et mécontent ; il y avait le musulman, le juif, le chrétien et l'adepte de Zoroastre. On comprend que ceux qui parlaient devant cette foule tenaient à être clairs, entendus de tous, convainquants et brillants. De là naquit une recherche minutieuse des qualités et des défauts de l'orateur, tant pour ce qui concerne la parole même que pour les attitudes et les gestes.

Le livre de *Djāhīz* est plein des remarques qu'on notait en entendant ces discours. "L'un a bien parlé, il était aussi fort que son interlocuteur ; mais il avait malheureusement perdu ses dents de devant, sa parole était désagréable, certaines lettres produisaient une sorte de sifflement, aussi fut-il vaincu (1)". — "L'autre, qui ronçait les *r* en "ghāin", avait une très mauvaise diction ; aussi s'astreignit-il à supprimer les *r* de ses discours ; il y réussit et fit l'admiration de tous ses auditeurs" (2). — "Un autre parlait sans bouger, sans remuer aucun de ses membres, sans faire passer aucune expression sur son visage, on aurait dit que sa parole sortait d'un roc" (3). — "Un quatrième gesticulait, flattait sa barbe, répétait de temps en temps certains mots : m'entendez-vous, holà, écoutez bien" (4).

Ainsi, petit à petit, on était arrivé à formuler certaines règles touchant les idées, les mots et les attitudes, et nous les trouvons éparpillés dans le livre de *Djāhīz*.

---

(1) *Al-Baṣṣā wa'l-Tabyīn* I, p. 34.

(2) " I, p. 8.

(3) " I, p. 51.

(4) " I, p. 26, 62-63.

Il n'est donc pas sans avoir entendu parler de littérature et de rhétorique étrangères. Mais très probablement il n'en avait que des idées vagues et peu précises; il en connaissait des préceptes plutôt que des règles, des bribes plutôt que des livres. A coup sûr, il ne connaissait rien de la Rhétorique d'Aristote. Les rares fois où il parle du Premier Maître, il n'en cite que la fameuse définition: "l'homme est un animal parlant."

Cependant les Arabes ne se trompent pas quand ils considèrent Djāhīz comme le fondateur de la rhétorique arabe. Ce n'est pas qu'on puisse attribuer à son effort personnel d'avoir découvert telle ou telle règle de la rhétorique; la personnalité très forte de Djāhīz est presque effacée dans son livre "al-Bayān wa'l-Tabyīn". Mais il a le grand mérite d'avoir réuni une foule de préceptes qui représentent bien l'idée que les Arabes se faisaient de la rhétorique au II<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du III<sup>e</sup> et qui nous permettent, sinon de préciser l'histoire de la rhétorique arabe dans ses origines, du moins de nous en faire une idée approximative. Trois conclusions se dégagent très nettement de la lecture, parfois pénible, de ce livre touffu et incohérent:

(1) Les Arabes, depuis la fin de l'époque pré-islamique, soumettaient la parole à une critique rudimentaire mais très souvent juste parce qu'elle s'appuyait sur le bon sens. Ils allaient même jusqu'à découvrir des défauts techniques dans la versification et à formuler quelques conseils à l'usage des poètes et des orateurs. Ils mettaient par exemple les poètes en garde contre tels défauts de la rime, savaient leur reprocher des exagérations et des défaillances, exigeaient de l'orateur certaines attitudes, lui recommandaient d'être concis ou loquace selon les circonstances, de commencer son discours par la louange de Dieu et de l'orner de quelques versets du Coran. Le livre de Djāhīz est parsemé de citations, vers et prose, touchant cette ébauche de critique et remontant toutes à la fin de l'époque djāhilité et au I<sup>er</sup> siècle de l'hégire.

(2) A partir du II<sup>e</sup> siècle, les Arabes commencèrent à réfléchir sérieusement sur l'art de manier la parole. Ils y ont été amenés d'abord par la lutte des partis politiques qui, précisément à cette

Pour les Hindous, ils ont, dit toujours Djāhīz, des idées mises en écrit, des livres mis en volumes, sans les attribuer à un auteur quelconque; c'est une sorte de sagesse éternelle qui passe d'une génération à une autre. <sup>(1)</sup>

Pouvons-nous déduire de tout ce passage que notre grand rhéteur ignorait vraiment les littératures étrangères? Oui, évidemment, si nous ne connaissions notre homme, son amour du paradoxe et son zèle ardent et sincère pour défendre les Arabes contre leurs détracteurs étrangers, au risque même de tomber dans la contradiction. En effet, en écrivant toutes ces étrangetés, Djāhīz avait oublié, ou voulu oublier, que dans la première partie de ce même livre il racontait comment les peuples étrangers concevaient l'éloquence. On a dit au Persan, explique Djāhīz: "en quoi consiste l'éloquence?" Il répondit: "dans la connaissance exacte du rattachement et du détachement des phrases". Ayant posé la même question au Grec, celui-ci lui dit: "dans la justesse de la division et le bon choix du mot". Le Romain répondit: "dans la bonne improvisation, quand on est pris au dépourvu, et dans la richesse des idées, quand on est obligé d'allonger le discours". Quand ce fut le tour de l'Hindou, il déclara: "l'éloquence, c'est l'art d'être clair, de bien saisir l'occasion quand elle se présente, et de savoir insinuer quand vous ne pouvez pas être franc." <sup>(2)</sup>

Djāhīz raconte aussi qu'un de ses amis, Maʿmar Abu'l-Ashʿath, demanda à Bahlah, un des médecins hindous que Yaḥyā le Barmécide fit venir de l'Inde: "en quoi consiste l'éloquence chez les Hindous?". Le médecin répondit: "Nous avons sur cet art une page écrite que je ne pourrais pas vous traduire, n'ayant pas exercé ce métier".—"J'ai montré, dit Maʿmar, cette page aux interprètes, et voilà ce qu'elle contenait". Et Djāhīz nous en rapporte la traduction, du moins en partie. <sup>(3)</sup>

---

(1) Al-Bayān wa'l-Tabḥīṭ III, p. 12.

(2) „ I, p. 49.

(3) „ I, p. 51 - 52.



## LA RHÉTORIQUE ARABE \*

### de Djahiz à 'Ābd al-Kāhir

---

#### I

Partant en guerre contre les Shu'ūbiyas, Djahiz, vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle, déclare avec une fougue amusante par sa naïveté, que les Grecs n'ont jamais eu un orateur véritable. Il daigne leur reconnaître la prépondérance en philosophie. Mais Aristote lui-même n'avait pas, d'après lui, la langue déliée et ne savait pas s'exprimer avec éloquence, bien qu'il connût à fond l'art de la parole, ses qualités et ses parties. L'on dit, continue Djahiz, que Galien était le meilleur parleur de son temps; cependant on ne nous dit pas qu'il fut orateur ou éloquent en aucun genre.<sup>(1)</sup>

Plus loin, Djahiz affirme que le "badī", mot qui signifie à cette époque toutes les figures de la rhétorique, était une chose particulière aux Arabes et absolument ignorée des autres peuples.<sup>(2)</sup>

Quant aux Perses, Djahiz leur reconnaît de l'éloquence, mais il pense que c'est une éloquence artificielle, voulue, recherchée, à laquelle l'orateur n'arrive qu'après beaucoup d'études, de réflexion, et en essayant d'imiter ses devanciers, alors que l'éloquence arabe est spontanée, naturelle, telle l'eau sortant d'une source. Au reste, on n'est pas sûr de l'authenticité des livres attribués aux Perses et on devrait se mettre en garde contre les écrivains musulmans d'origine persane tels qu'Ibn al-Muḳaffa', 'Abd al-Ḥamīd, Abū 'Ubaid Allāh et d'autres, qui pouvaient fabriquer ces livres et les attribuer aux anciens.<sup>(3)</sup>

---

(\*) Etude présentée au XVIII<sup>e</sup>me Congrès des Orientalistes à Leiden le 11 Septembre 1931.

(1) *Al-Bayūn wa'l-Tahyīn* III, p. 12.

(2) " " " 212.

(3) " " " 13.



# **LA RHÉTORIQUE ARABE**

**de Djahiz à 'Abd al-Kāhir**

**PAR**

**TAHA HUSSAIN**



UNIVERSITÉ ÉGYPTIENNE

---

Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres

---

15<sup>me</sup> Fascicule

---

# NAKD AN-NATHR

Par

**Kudama B. Dja'far**

*Al Kātib Al-Baghdādī*

---

Édité par

**TAHA HUSSAIN**

Ex-doyen de la Faculté des Lettres

**\*Ā. Ḥ. EL-ĀBBADI**

Prof.-adjoint à la Faculté des Lettres



LE CAIRE

Imp. de la Bibliothèque Égyptienne

1933

## مطبوعات كلية الآداب

الكتاب

- ١٥ كتاب أمثال سليمان الحكيم (باللغة القبطية) نشره الأستاذ جورجي صبحي  
الأستاذ جراندور :
- ٣٥ أئينا في عهد أغسطس (باللغة الفرنسية) ... ..  
٧٥ هيروود أتيكوس (باللغة الفرنسية) ... ..  
١٥٠ معجزة دلف (باللغة الفرنسية) ... ..  
٢٥ حرب الإسكندرية (باللغة الفرنسية) ... ..  
٧٥ أئينا من عهد طباريوس الى عهد تراجان (باللغة الفرنسية) ... ..  
الأستاذ جويدي : علم اللغة العربية الجنوبية القديمة ( باللغتين العربية  
واللاتينية) ... ..  
٢٠ حين بن إسحاق (نشره الدكتور ماكس ماير هوف) : كتاب العشر مقالات  
في العين ( باللغتين العربية والانجليزية ) ... ..  
٤٥ ثابت بن قرة ( نشره الأستاذ جورجي صبحي ) : كتاب الذخيرة في الطب  
٣٠ (باللغة العربية مع مقدمة وتعليقات باللغة الانجليزية) ... ..  
الأستاذ لالاند : محاضرات في الفلسفة "الحكم بقيمة الأشياء" (باللغتين  
العربية والفرنسية ) ... ..  
١٠ الأستاذ فيكييف : فيضان النيل في عهد الملك طهارة ( بالعه الفرنسية )  
٥٠ الأستاذ سليم حسن :
- ٨٠ قصيدة بنتاؤور (باللغة الهيروغليفية) ... ..  
تقرير عن حفريات الجامعة باهرام الحيزة ١٩٢٩ - ١٩٣٠  
١٦٠ (باللغة الانجليزية) ... ..  
الأستاذ أوسوالد منجن ومصطفى تمار : حفريات الجامعة المصرية  
في المعادى ( باللغة الانجليزية ) ... ..  
٦٠ وتباع هذه الكتب بمكتبة الجامعة المصرية بمحذائى الأورمان بالحيزة وتمنح  
المكتبات تخفيضا قدره ٣٠٪

UNIVERSITÉ ÉGYPTIENNE

---

Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres

---

15<sup>me</sup> Fascicule

---

# NAKD AN-NATHR

Par

**Kudama B. Dja'far**

*Al Kātib Al-Baghdādī*

---

Édité par

**TAHA HUSSAIN**

Ex-doyen de la Faculté des Lettres

**‘Ā. Ḥ. EL-‘ĀBBADI**

Prof.-adjoint à la Faculté des Lettres

---

LE CAIRE

Imp. de la Bibliothèque Égyptienne

1933

